Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstel...

DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE
DER GEGENWART
IN SELBSTDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von

DR. RAYMUND SCHMIDT

Zweiter Band:

Erich Adickes / Clemens Baeumker / Jonas Cohn
Hans Cornelius / Karl Groos / Alois Höfler
Ernst Troeltsch / Hans Vaihinger

LEIPZIG / VERLAG VON FELIX MEINER / 1921

Jeder Beitrag ist in sich paginiert,
die durchlaufende Seitenzählung befindet sich am Fuße der Seiten.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.



E. Adickes

Erich Adickes.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, schon Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Goethe.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei.

J. G. Fichte.

Beim Rückblick auf mein Leben und meine philosophische Entwicklung meine ich die Gesetzmäßigkeit, mit der alles vor sich ging, mit Händen greifen zu können. Eine Gesetzmäßigkeit freilich rein innerer Art, die Freiheit von äußerem Zwang nicht aus-, sondern einschließt! Und auch dem Leser mag vielleicht an meiner Entwicklung wie an einem typischen Beispiel die Wahrheit aufgehn, daß jede Weltanschauung, die der Mensch nicht bloß rein äußerlich übernimmt, sondern wirklich in sich erlebt als befreiende und befriedigende Lösung der großen Welträtsel, mit innerer Notwendigkeit den Tiefen seiner Persönlichkeit entwächst.

I.

Am 29. Juni 1866 wurde ich in Lesum bei Bremen geboren, wo mein Vater seit 1852 Amtsrichter war. Länger als 40 Jahre hat er hier, von seinen Gerichtseingesessenen allgemein verehrt und vom Volksmund durch den Beinamen „der Friedensrichter" ausgezeichnet, eine segensreiche Tätigkeit entfaltet. Er stammte aus einem Bauerngeschlecht der Marsch „Land Wursten" (an der Wesermündung abwärts von Bremerhafen), dessen Glieder durch das

Vertrauen ihrer Mitbürger seit Generationen vielfach in leitende Stellen der Selbstverwaltung des Landes berufen waren. Seine Frau Theodore, geb. Chappuzeau, gehörte einer Hugenottenfamilie an; ihr Ahnherr siedelte 1682 nach Deutschland über.

Meine Eltern waren tief religiöse Naturen. Sie wurden von der Erweckungsbewegung der 30—40er Jahre des vorigen Jahrhunderts mächtig ergriffen und hielten an der religiösen Vorstellungswelt des Pietismus auf altlutherisch-orthodoxer Grundlage, in die sie damals hineinwuchsen, in unerschütterlichem Glauben bis an ihr Lebensende fest. Was Frömmigkeit ist und will, wie sie das Leben ganz durchdringt und einen eigenartigen Schimmer darüber breitet, ist mir, schon als Kind, an ihnen klar geworden, und ohne solchen lebendigen Anschauungsunterricht bleiben alle religiösen Vorstellungen, und mögen sie noch so eindringlich vorgetragen werden, nichts als tote Worte.

In Lesum besuchte ich die für Knaben und Mädchen gemeinsame „Rektorschule", hatte dann 3/4 Jahr Privatunterricht und kam Michaelis 1880 auf das Christianeum (Gymnasium) in Altona, wo ich Ostern 1884 die Abschlußprüfung bestand.

Schon seit meinem 5. Jahr hatte es mir festgestanden, daß ich Pastor werden wollte. Doch war mittlerweile die Liebe zur Wissenschaft und zum Forschen so stark geworden, daß mich die akademische Laufbahn vor allen andern lockte. Auch war ich nicht geneigt, aller Weltlust in dem Maß abzuschwören, wie es mir für einen Pfarrer erforderlich schien. So ließ ich mich in Tübingen zwar bei der theologischen Fakultät inskribieren, belegte aber von vornherein auch historische und philosophische Vorlesungen, um das philologische Staatsexamen machen zu können und als Privatdozent einen sichern Rückhalt zu haben.

Das ganze Lehrgebäude der Orthodoxie hatte ich, wie ich meinte: mit fester innerer Überzeugung, in mich aufgenommen und es nach Möglichkeit zu Erlebnissen zu gestalten versucht. Beim Abendmahl wollte es mir zwar nicht gelingen, die Gottnähe in der Weise zu fühlen, wie die Traktate über dieses Sakrament es in Aussicht stellten. Gerade deshalb lebte ich eine Zeitlang in der ernsten Besorgnis, ich möchte mir durch unwürdigen Genuß selbst das Gericht essen und trinken.

Schuld- und Sündenbewußtsein war auch früher schon beim Knaben sehr stark entwickelt gewesen. Oft überkam mich abends im Bett eine solche Angst vor der Möglichkeit ewiger Verdammnis,

daß ich in krampfhaftes Schluchzen ausbrach und nur mit Mühe vom Vater beruhigt werden konnte.

In der Prima stiegen bei Gelegenheit des Religionsunterrichts eines freigesinnten Lehrers leise Zweifel in mir auf, doch betrafen sie nur Außenwerke des orthodoxen Systems, vor allem die Chronologie des Alten Testaments und die Wörtlichkeit der Inspiration. Sie wurden unmittelbar, bevor ich die Universität bezog, von einem Bruder, der Pastor war, durch Dächsels Bibelwerk beschwichtigt: da wurde mir „bewiesen" — und ich hatte den besten Willen, meine Zweifel durch diese „Beweise" betäuben zu lassen —, daß es in der Bibel weder Irrtum noch Widerspruch gebe, daß auch in der Chronologie alles in bester Ordnung und das Jahr der Erschaffung der Welt wie die Geburt Abrahams und Davids Tod mit voller Sicherheit bestimmbar seien. Als ich den Inspirationsvorgang durch den Vergleich mit einer Nachtigall (deren Sprache der Mensch zwar nicht gleichsam Wort für Wort verstehe, und doch fühle und wisse er, was sie ausdrücken wolle) meinem Verständnis näher zu bringen versuchte, wurde mir bedeutet, das „alles begreifen wollen" tue nur der Ursprünglichkeit und Sicherheit des Glaubens Abbruch, es gelte Verstand und Vernunft gefangen zu geben unter den Gehorsam des Wortes Gottes, wie die Bibel es offenbare, in der jedes einzelne Wort direkt von Gott stamme.

In Tübingen hörte ich die alttestamentlichen Vorlesungen von Kautzsch, und eine neue Welt tat sich mir auf. Was Dächsel geleugnet hatte, war hier selbstverständliche Voraussetzung. Wellhausens Theorie der Zusammensetzung des Pentateuchs wurde mit dem Eifer und Feuer des Neubekehrten vorgetragen, die Bibel nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen ausgelegt wie irgendein Buch der profanen Literatur. Wie Schuppen fiel es von meinen Augen, die Beschwichtigungen eines Dächsel zerstoben wie Spreu vor dem Wind, das Recht der historisch-kritischen Methode auch auf die Bibel stand mir fortan fest, und im Wintersemester 1884/85 versuchte ich im Anschluß an Kautzsch' Einleitung in das Alte Testament selbst mein Glück mit einer neuen Quellenscheidung der Bücher Samuelis.

An den übrigen orthodoxen Lehren hielt ich trotzdem noch nach Möglichkeit fest. Gemeinsamkeit des Glaubens schien die unumgängliche Voraussetzung für das Weiterbestehen des innigen Verhältnisses zu den Eltern zu sein. Vor allem der Glaube an die Gottessohnschaft Christi dünkte mich unaufgebbar. Die ersten

Zweifel daran wurden auf einer Gebirgstour durch die Ostalpen, die ich am Schluß des S. S. 1885 von Berlin aus unternahm, angesichts des Ortlers in mir lebendig. Bald griff der Zersetzungsprozeß stärker um sich. In den Sommerferien las ich Langes Geschichte des Materialismus als erstes philosophisches Buch. Im Winter und Frühjahr folgte die Lektüre von Kants Kritik der reinen Vernunft als Vorbereitung für ein Seminar, das Fr. Paulsen im Sommersemester 1886 über dies Werk abhielt. In demselben Jahr wurde der deterministische Gedanke in mir wach, zunächst nur in dämmernden Umrissen, die aber nach und nach von leuchtender Klarheit übergossen wurden. Der orthodoxe Theismus wandelte sich allmählich in einen entschiedenen Entwicklungspantheismus um. All dies Absterben und Neuwerden ging unter schweren inneren Kämpfen vor sich, bei denen die innige Lebens- und Gedankengemeinschaft mit den Eltern als ein stark hemmendes Moment wirkte. Ihr entsprang das halb bewußte, halb unbewußte Streben, den Bruch mit dem Kindheitsglauben nach Möglichkeit hinauszuschieben und einzuschränken, und von hier aus wird verständlich, daß z. B. das Gebet noch lange Zeit als eine auch mit dem pantheistischen Standpunkt vereinbare religiöse Lebensäußerung betrachtet und ausgeübt werden konnte.

Bei dem ganzen Neubildungsprozeß führten nicht Verstand und Vernunft in erster Linie das Wort, etwa in der Weise, daß sie eine Mehrzahl möglicher Weltanschauungen zur Auswahl vorgelegt und dann kritisch prüfend sich für diejenige entschieden hätten, für die sich die durchschlagendsten objektiven Gründe vorbringen ließen. Von einem sorgsam überlegten Aussuchen, gleichsam der am meisten gefallenden unter verschiedenen vorgelegten Waren, war nicht die Rede, ebensowenig von einem fein ausgeklügelten Zusammenbrauen verschiedener Ingredienzien, um eine neue Mischung mit bestimmten Eigenschaften herzustellen. Die Weltanschauung wurde nicht künstlich gemacht (θέσει), nicht aus einzelnen selbständigen Elementen nach vorgefaßtem Plan zusammengesetzt, sondern sie „wurde" (φύσει), sie wuchs allmählich aus dem Innern nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit. Es ging ungefähr so zu, wie Schopenhauer das Entstehen seines Systems beschreibt: „Das Werk wächst, konkresciert allmählich und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, un-

bekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus Einem Grund entsprungen. So entsteht ein organisches Ganzes, und nur ein solches kann leben" (Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, hrsg. von E. Grisebach, IV, 338).

II.

Das Ausschlaggebende waren gewisse, in der Tiefe meines Wesens gegründete geistige Tendenzen, die jetzt zur Entfaltung kamen und sich dauernd der Herrschaft bemächtigten: sie bestimmten die Richtung, in der die Entwicklung sich vollzog, entschieden auch darüber, was sich als assimilationsfähig dem werdenden Organismus eingliedern ließ; was ihnen widersprach, mußte absterben und wurde ausgestoßen.

Wichtig war zunächst mein Verhältnis zu diesem Absterbenden. So mancher Apostat glaubt den neuen Geist, der in ihn eingezogen ist, nicht besser beweisen zu können, als durch Verunglimpfung dessen, was er selbst vordem hochhielt. Meiner Natur war das zuwider. Nicht als ob ich dem entschwundenen Kinderparadies mit seinem festen Autoritätsglauben irgendwie nachgetrauert hätte! Aber was mir früher heilig war, erschien mir auch jetzt noch als in seiner Art ehrwürdig. Und zudem bildete es die tiefste Seinsgrundlage und den höchsten Lebensinhalt der mir Nächststehenden. Mit ihnen fühlte ich mich, obwohl ich aus ihrem Glauben herausgewachsen war, nicht weniger innig verbunden. Je freier die Aussicht wurde und je übersichtlicher die Gestaltung des ganzen Weltanschauungslandes sich meinen Blicken darbot, desto klarer erkannte ich, daß die Ströme, denen wir unser Schifflein anvertraut hatten, sich zwar in verschiedenen Betten, aber doch in derselben Hauptrichtung ergossen. Und solcher Einheit der inneren Tendenzen gegenüber schien die Verschiedenheit der theoretischen Vorstellungen unwesentlich zu sein.

In dreifacher Hinsicht trat jene Einheit zutage. Einmal in der prinzipiellen Einstellung der Lebensachse auf das Ewige und dem damit gegebenen dringenden Bedürfnis, die werdende Weltanschauung derart auszugestalten, daß sie der Frömmigkeit, dem Leben in Gott, volle Freiheit der Entfaltung gewähre. In engem Zusammenhang damit stand das weitere Bedürfnis nach Sinn und Vernunft in der Welt, das Bedürfnis, an ihre Entwicklung zum Höheren, zum Guten zu glauben und den „idealen Gütern" das

Heimatsrecht in ihr zu sichern. Woran sich drittens die Aufgabe schloß, das tätige Leben ganz unter den großen Gedanken der Pflicht und des Kampfes für jene Ideale zu stellen.

Durch diese drei Tendenzen wurde ohne weiteres jede Art von Materialismus und Naturalismus ausgeschlossen, ebenso der Pluralismus, der keine ursprüngliche, wesentliche, innere Einheit im Weltall annimmt, sondern die prinzipiell vereinzelten und gegeneinander selbständigen Dinge nur durch das Weltgeschehen in äußere Verbindung und systematische Verfassung treten läßt, nicht minder aber auch der Positivismus, der auf jede Metaphysik und jeden Glauben grundsätzlich verzichten will.

Diesen drei ererbten Tendenzen gesellte sich eine vierte zu, durch die gerade die Abweichungen vom elterlichen Standpunkt bestimmt wurden: eine ausgesprochen monistische. Sie trieb an, hinter scheinbarer Verschiedenheit verborgene Einheit aufzusuchen; sie duldete kein doppeltes Geschehen: ein natürliches und ein übernatürliches, betrachtete die Naturwissenschaft als Alleinherrscherin innerhalb der körperlichen Welt, forderte eine allgemeine, ausnahmslose Gesetzmäßigkeit, auch auf geistigem Gebiet, und sah überall eine kontinuierliche Entwicklung aus inneren Kräften, im kleinsten wie im größten, im Umkreis der unbelebten Natur wie auf den höchsten Höhen menschlichen Geisteslebens mit seinen Zweckzusammenhängen, Wertmaßstäben und Idealen, mit seinem moralischen Handeln und seinen großen überindividuellen Schöpfungen, wie Sprache, Kunst, Religion, Wissenschaft, staatliche und soziale Gemeinschaft.

Eng verbunden mit der monistischen war schließlich noch eine realistische Tendenz, die dahin drängte, das an sich Seiende als der empirischen Wirklichkeit möglichst ähnlich zu fassen, vor allem ihm auch Raum und Zeit beizulegen, um so den von der Naturwissenschaft festgestellten Gesetzen des Geschehens Gültigkeit auch für das **ὄντως ὄν** zu verschaffen.

III.

Die wissenschaftliche Grundlage für die unter dem Einfluß dieser Tendenzen sich bildende Metaphysik lieferten Kantische Gedanken: die Lehre des erkenntnistheoretischen Idealismus-Phänomenalismus von dem bloßen Erscheinungscharakter der Erfahrungswelt und von der Unmöglichkeit, auf dem Wege der

Wissenschaft je über sie hinauszukommen und über das Transzendente Ansichten aufzustellen, die mehr sind als bloß subjektiver Glaube.

Auch diese letztere Überzeugung erwuchs aus eigenen Erlebnissen: aus der Erfahrung, daß fast jede Diskussion über metaphysische Fragen bei ausgesprochener Gegnerschaft der Beteiligten ergebnislos zu verlaufen pflegt, daß Gründe, die für den einen durchschlagend sind, auf den andern gar keinen Eindruck machen, daß diese Erscheinung nicht etwa nur gelegentlich hier und dort auftritt, sondern sich gleichmäßig durch die Jahrtausende hinzieht, daß demgemäß die Geschichte der Metaphysik seit Descartes und Spinoza, ja, seit Plato und den Stoikern fast keinen Fortschritt aufweist. Das muß eine tiefere Ursache haben, und diese schien nur darin liegen zu können, daß die Gründe und Gegengründe auf metaphysischem Gebiet ihre Beweiskraft nicht aus der Erfahrung oder den objektiv-wissenschaftlich erkannten Verhältnissen des an sich Seienden schöpfen, sondern vielmehr aus den Tiefen der Persönlichkeit, daß deren Bedürfnisse und Tendenzen, daß Herz und Gemüt die Gestalt bestimmen, welche die Weltanschauung beim Einzelnen annimmt, nicht Verstand und Vernunft, die nur den Werkleuten zu vergleichen sind, die einen Bau ausführen, dessen Zweck und Plan ein Anderer, Höherer festgelegt hat.

Diese Überzeugung wurde nach der positiven Seite hin noch ganz besonders durch die Art bekräftigt, wie ich zum Determinismus kam: mit innerer Notwendigkeit und dem vollkommen klaren Bewußtsein um sie; nach der negativen Seite hin erhielt sie ihre tiefere, streng wissenschaftliche Begründung eben durch Kants Erkenntnistheorie: durch die von ihm vollzogene Beschränkung des strengen, objektiven, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden Wissens auf die Welt möglicher Erfahrung. Jenseits ihrer für die Wissenschaft leerer Raum, da es an allem Material fehlt, auf Grund dessen man mit gutem Gewissen entscheiden oder auch nur objektiv fundierte Hypothesen nach Art der in den Einzelwissenschaften üblichen aufstellen könnte. Daher der Glaube hier allgebietend ist, aber, im Unterschied von Kant, kein (wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch) beweisbarer und darum doch schließlich wieder allgemeingültiger Glaube, sondern ein ganz individueller Glaube, aus dem Charakter der einzelnen Persönlichkeit entspringend und darum, wie subjektiven Ursprungs,

so auch — wenigstens zunächst — von nur subjektiver Gültigkeit für eben jene Persönlichkeit und ihr gleich oder ähnlich Organisierte.

Aber der Glaube begehrt meistens mehr zu sein. Vom Standpunkt der strengen Wissenschaft aus betrachtet kann er zwar nur über die Persönlichkeit selbst etwas aussagen: darüber, wie sie sich Gott und Welt denkt und wünscht. Er möchte aber gern auch über das objektive Wesen beider Auskunft geben: darüber wie sie wirklich sind. In welchem Maß dieses Bedürfnis sich beim einzelnen „Gläubigen" durchsetzt, kommt ganz auf seine Eigenart an. Bei mir machte sich in diesem Punkt die realistische Tendenz stark geltend und gab meinem Glauben eine dogmatische Färbung. Obwohl Erkenntnistheoretiker mit Leib und Seele, habe ich doch einen ganz festen metaphysischen Standpunkt. Vor dem Richterstuhl der Erkenntnistheorie stehen sich die verschiedenen Glaubensüberzeugungen sicher völlig gleich: sie alle entbehren des Ruhmes, den sie gern haben möchten, sie alle haben keinen Anspruch darauf, Wissenschaft zu sein, und keine hat darin vor der andern auch nur das Geringste voraus. Vielleicht ist keine von ihnen wahr, bestenfalls eine.

Aber anderseits gilt doch hier wie überall, daß Genesis und Geltung einer Ansicht zwei ganz verschiedene Probleme sind: der subjektive Ursprung eines Glaubens macht seine objektive Geltung, seine transzendente Wahrheit nicht unmöglich. Und so hofft denn mein Herz trotz aller erkenntnistheoretischen Warnungen doch, das große Los gezogen zu haben, ja! noch mehr: es ist fest davon überzeugt, daß gerade sein Glaube als einziger wahr ist, daß gerade er die Wirklichkeit (trotz des unleugbaren starken irrationalen Moments in ihr und trotz der Unmöglichkeit, von unserm endlichen Standpunkt aus alle ihre Rätsel zu lösen) wenigstens im großen und ganzen so wiedergibt, wie sie an sich ist. Und dieser Überzeugung tut auch die Erkenntnis, daß der Glaube meinem Charakter mit innerer Notwendigkeit entspringt, keinerlei Abbruch. Vielmehr gerade weil dem so ist, weil ich diese Notwendigkeit stark fühle und die Zusammenhänge klar zu durchschauen meine, wird der Glaube um so fester, weiß ich um so sicherer, daß keine Macht der Erde ihm sein Fundament je entziehen kann, — ich selbst müßte denn zuvor ein anderer werden. Und diese Sicherheit strahlt nun ihr Licht auch auf das Wahrheitsproblem aus, und so erwächst mir die felsenfeste Überzeugung, daß Gott und die Welt, die ich mir

durchaus nicht anders denken kann, als wie mein Glaube sie erfaßt, auch in Wirklichkeit nicht anders sein werden.

So beansprucht auch mein Glaube, wie der Kantische, objektive Geltung, aber nicht auf dem Wege der Beweise, sondern von rein individueller Grundlage aus. Und darum fehlt bei diesem Glauben auch jede Unduldsamkeit, jede Bekehrungssucht, weil ich weiß, daß die Menschen mir in Lebenstendenz und Willensstellung erst ähnlich werden müßten, um auf die Einwirkungen von Welt und Schicksal mit denselben Glaubensansichten antworten zu können und antworten zu müssen.

Aber trotzdem handelt es sich bei diesen letzteren nicht um bloße Dichtungen und Ideale wie bei Fr. A. Lange, erst recht nicht, wie in Vaihingers Als-Ob-Philosophie, um bewußte Fiktionen, die gar nicht darauf ausgehen, Wahrheit zu geben, sondern Zweck und Bedeutung nur dadurch haben, daß sie das Leben bereichern und vertiefen. Mein Glaube meint vielmehr, das ὄντως ὄν selbst zu seinem Gegenstand zu haben und also transzendente Wahrheit zu besitzen, wenn er auch weit davon entfernt ist, das Vorhandensein dieser Wahrheit durch den Nachweis demonstrieren zu können, daß er sich mit seinem Gegenstande in voller Übereinstimmung befindet. Aber wo Wahrheit überhaupt vorhanden ist, da kann sie nur in einer solchen (wenn auch unbeweisbaren, ja! unerkennbaren) Übereinstimmung gegründet sein, nicht in irgendwelcher Nützlichkeit und praktischen Fruchtbarkeit, wie der Pragmatismus behauptet. Jene Übereinstimmung macht das Wesen der Wahrheit aus, und der Pragmatismus beschäftigt sich also gar nicht mit diesem Wesen, sondern nur mit gewissen aus ihm sich ergebenden Folgen, die unter Umständen als äußere Kriterien für das Wahr-Sein einer Ansicht benutzt werden können. Gegen ihn und alle verwandten Standpunkte, wie auch gegen jeden Psychologismus mit seiner prinzipiellen Verwechselung von Genesis und Geltung stehe ich im schärfsten Gegensatz.

IV.

Trotzdem bin ich Empirist und als solcher weit entfernt von der Überschätzung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit durch die Rationalisten aller Zeiten. Kant leugnete, daß es wahre Wissenschaft ohne diese beiden Eigenschaften gebe. Natur- und Geisteswissenschaften von heute sind anderer Meinung. Mit Recht. Daß Notwendigkeit und durchgehende Gesetzmäßigkeit im Sein, so-

wohl in der äußeren Natur wie im Geistesleben, vorhanden sei, davon bin ich persönlich fest überzeugt. Aber etwas ganz anderes ist Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Erkennen. Denn da wird verlangt, daß ich von jener Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Seins auch noch eine klarbewußte notwendige und allgemeingültige Erkenntnis habe. Das wäre aber nur dann möglich, wenn das Vorhandensein eines unverbrüchlichen, allumfassenden Kausalgesetzes mit Notwendigkeit-Allgemeingültigkeit bewiesen werden könnte. Dieser Satz zeigt schon den Zirkel. Alle Notwendigkeit-Allgemeingültigkeit im Sein wie im Erkennen beruht erst auf dem Vorhandensein eines solchen Kausalgesetzes; eben darum kann aber dieses nicht wieder mit Allgemeingültigkeit-Notwendigkeit bewiesen werden. Es ist vielmehr ein Postulat, das die Wissenschaft aufstellt, oder ein Vertrauensvotum, das sie der Natur entgegenbringt. In allen Erfahrungswissenschaften ist Induktionsallgemeinheit das Höchsterreichbare. Kants transzendentale Methode, angeblich die Quelle von Apriorität und höchster Gewißheit, arbeitet tatsächlich überall mit Rückschlüssen von dem Gegebenen (der Erfahrung) auf dessen unbekannte Ursachen und kann darum über Wahrscheinlichkeiten nie hinauskommen. Über die Besonderheiten der Logik und Mathematik und das in ihnen obwaltende Evidenzgefühl habe ich mich in meinem Aufsatz: „Liebmann als Erkenntnistheoretiker" ausgesprochen.

Der Empirismus, den ich vertrete, ist mit einem gemäßigten Apriorismus sehr wohl vereinbar, d. h. mit einem solchen, wie ihn die Erfahrungstatsachen und die Struktur des Bewußtseins selbst nahelegen, um nicht zu sagen: aufzwingen. Daß wir, ohne irgendwelche apriorische Funktionen in unserem Geist anzunehmen, die Erfahrung nicht erklären können, hat Kant überzeugend nachgewiesen.

Doch leuchteten mir die Gründe, die er für den Apriorismus vorbringt, wegen ihrer Verquickung mit dem Rationalismus (wie sie in der Auffassung des Apriori als Quelle strenger Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit klar zutage tritt) zunächst bei weitem nicht so ein, wie die für den Idealismus und Phänomenalismus. Diese waren gleich bei der ersten Lektüre von durchschlagender Wirkung. Daß die ganze Körperwelt nur Erscheinung ist, bedingt durch die mit unserer Geistesorganisation verbundene Notwendigkeit, in bestimmter Weise zu reagieren und aufzufassen, stand mir seitdem fest. Bis ich aber dieses Prinzip nach allen Seiten hin verfolgte und

zu Ende dachte und aus ihm die nötigen Konsequenzen für die Frage des Apriorismus und der die Erfahrung möglich machenden subjektiven Faktoren zog, meinen ursprünglich allzu extremen Empirismus nach und nach eindämmend: dazu war eine Arbeit von Jahren erforderlich. So kam es, daß ich in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (1889) als 23jähriger manche Einwände gegen Kant machte, die ich später zurückziehen mußte, — Einwände, die sich vor allem auf die Annahme gründeten, unsere Empfindungen besäßen schon aus sich selbst heraus eine gewisse Verbindung und Einheit, und was unser Geist außerdem noch an Einheit und Zusammenhang in sie hineinbilde, das vermöge er den „Gegenständen" selbst zu entnehmen.

Erst allmählich überzeugte ich mich von der Unentrinnbarkeit des dem natürlichen Realismus so sehr widerstrebenden Gedankens, daß von den „Gegenständen" nichts zu erhoffen sei, weil die Gegenstände der Körperwelt erst durch die an den Empfindungen ausgeübte Synthesis unseres Geistes entstehen, während die Dinge an sich immer nur erschlossen, nie aber gegeben sind und es deshalb ganz unmöglich ist, von ihnen Einheit und Ordnung zu entnehmen und dann auf unsere Empfindungen zu übertragen. Wir haben niemals die Möglichkeit, den Dingen an sich gleichsam Auge in Auge gegenüberzutreten und die Verhältnisse in unserer Empfindungs- (Erfahrungs-) Welt mit denen in der Welt des an sich Seienden zu vergleichen. Die Empfindungen sind das einzig primär Gegebene, sie müssen daher den Ausgangspunkt für die Erklärung bilden mitsamt den bei ihrem Kommen und Gehen zu beobachtenden Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten im Zugleich und Nacheinander. Abgesehen von diesen Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten, die uns aber erst allmählich auf Grund der Erfahrung zum Bewußtsein kommen, gibt es in den Empfindungen keinerlei ursprüngliche Einheit, Ordnung, Zusammenhang, gegenständliche Beziehung. Sie bilden vielmehr zunächst ein Chaos, und unser Geist mit seinen apriorischen Funktionen ist es, der aus ihnen die gegenständliche Körperwelt schafft.

Alle Empfindungen tragen einen räumlichen Exponenten an sich und werden im Raum mit mehr oder weniger Sicherheit lokalisiert. Aus der äußeren Erfahrung können wir dies Externalisieren nicht erlernen, wie Kant im 1. Raumargument seiner Kritik der reinen Vernunft unwiderleglich erwiesen hat; denn alle äußere Erfahrung setzt die Räumlichkeit der Empfindungen schon voraus.

Jede Beziehung auf ein Außer-uns, jede Erfahrung von einem solchen wäre unmöglich, wenn nicht in unserm Geist eine ursprüngliche, apriorische Fähigkeit und ein entsprechender Zwang, unsere Empfindungen zu externalisieren, vorhanden wäre. Doch suche ich als Empirist mit einem Minimum von Apriori auszukommen und nehme deshalb nicht wie Kant eine reine Raumanschauung, sondern nur eine Raumfunktion an, durch die wir gezwungen sind, unseren Empfindungen einen räumlichen Charakter zu verleihen, sie „außer uns", als räumlich bestimmte, zu erleben, während wir die Eigenschaften und Gesetze dieses Außer-uns, des Euklidischen Raumes, erst durch Erfahrung kennen lernen (vgl. meinen Aufsatz über „Liebmann als Erkenntnistheoretiker", S. 43 f.).

Auch bei der Zeit bedarf es nicht einer besonderen apriorischen Anschauung. Als logisch-sachliche Voraussetzung des Zeiterlebnisses genügt für den Standpunkt des Realismus vielmehr die psychische Veränderungsfähigkeit in Verbindung mit der Identität des Selbstbewußtseins.

Was die Kategorien anlangt, so darf man sie auf keinen Fall als apriorische, im Geist ursprünglich und fertig gegebene Begriffe betrachten. Was Kant bei ihnen im Auge hat, sind vielmehr (zunächst unbewußt ausgeübte) synthetische Funktionen. Reflektiert man nachträglich auf sie und die Art ihrer Betätigung und bringt beides auf Begriffe, so erhält man die Kategorien. Der Empirist wird auch hier suchen, mit einem Minimum von Apriori auszukommen. Nach meiner Ansicht bedarf es der künstlich zusammengebrachten Zwölfzahl Kants nicht. Auch ist es für mich ganz unausdenkbar, daß in unserm Geist als ursprüngliche Mitgift 12 materiell verschiedene, streng gegeneinander abgegrenzte Funktionen fix und fertig vorhanden seien, von denen jede gleichsam, wie die Spinne in ihrem Netz, darauf lauert, daß entsprechendes Empfindungsmaterial gegeben werde, um sich dann sofort darauf zu stürzen und es ihrer Eigenart gemäß zu formen und zu verbinden.

Es genügt vollkommen, eine ursprüngliche Verstandesfunktion der Verbindung und Trennung (Synthesis und Analysis) anzunehmen, die sich in ihrer Wirksamkeit nach dem Empfindungsmaterial richtet und sich im Anschluß an die in ihm zutage tretenden Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten in mannigfacher Weise differenziert und spezialisiert. Sie betätigt sich auf drei verschiedenen Niveaus. Einmal bei der Entstehung unserer Wahrnehmungswelt auf rein assoziativem Wege: vermöge der Reproduktion und der unbewußt

und ungewollt sich bildenden Assoziationen reicht die Vergangenheit in die Gegenwart hinein und macht sich in ihr geltend; so werden die Empfindungen voller, reicher. Verschiedenheit, Ähnlichkeit, Gleichheit kommt zum Bewußtsein nur durch die Verschiedenheit usw. der Bewußtseinszustände: wir erleben tatsächlich Verschiedenes, wenn wir Rot sehen und Blau, wenn wir hören und schmecken; aber wir erleben nicht die Verschiedenheit dieser Bewußtseinszustände. Das ist erst auf der zweiten Stufe möglich, wo das Bewußtsein sich auf sich selbst und seine Zustände richtet; hier geht aus der synthetischen Funktion eine ganz neue, höhere Tätigkeit hervor: die des Vergleichens. Die Vergangenheit wird jetzt mit Bewußtsein in die Gegenwart hereingezogen und mit ihr verknüpft. Wiedererkennen wird möglich, mit ihm Vergegenständlichung der Empfindungen, Scheidung von Ich und Nicht-Ich. Auf der dritten Stufe erreicht die synthetische Funktion den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Die Aufmerksamkeit richtet sich jetzt auf die erlebten Verschiedenheiten, Ähnlichkeiten usw. Sie werden zum Objekt der Betrachtung gemacht, werden analysiert und verglichen nach Gemeinsamkeit, Eigenart, Grad. Ding und Eigenschaft, Tätiges und Tätigkeit werden unterschieden, vom Konkreten wird aufgestiegen zum Abstrakten. Alles das steht in engster Verbindung mit der Entstehung der Sprache und des abstrakten Denkens.

So geht eine einheitliche, kontinuierliche Entwicklung durch das ganze Geistesleben, bei der ein und dieselbe apriorische synthetische Funktion zugrunde liegt und sich immer reicher entfaltet. Überall herrscht hier volles Leben, alles ist im Werden, anlageweise Vorhandenes bildet sich aus, paßt sich neuen Verhältnissen, Bedürfnissen und Aufgaben an, — ein wirkliches System der Epigenesis, während Kants Ansicht mit ihren starren, ein für allemal fertigen Formen trotz Kritik der reinen Vernunft² 167f. viel eher als ein System individueller Präformation zu bezeichnen wäre.

Was insbesondere die Kausalität betrifft, so kann ich mir weder ihren Begriff noch das allgemeine Kausalgesetz als einen apriorischen Besitz des Geistes vorstellen. Auch ein Verweis auf die höchsten Denkgesetze kann keine Hilfe bringen. Denn bei ihnen spielt sich alles im Reich des Denkens ab: das Denken erfolgt mit innerer Gesetzmäßigkeit und unterliegt darum einem gewissen innern Zwang, daher dann bei der Selbstbesinnung auf diese Gesetze und ihrer begrifflichen Formulierung jenes eigenartige Evidenzgefühl, dem sich keiner entziehen kann. Bei der Annahme einer besondern apriori-

schen Kausalfunktion dagegen käme zunächst ein Handeln in Betracht, das in keinem Denken, sondern in einer unbewußt vorgenommenen, Gegenständlichkeit und Erfahrung (im gewöhnlichen Sinne) möglich machenden Synthesis bestünde. Wie könnte aber dies Handeln sich ohne weiteres im Denken wiederspiegeln? und wie könnte die Notwendigkeit, mit der das unbewußte Tun erfolgt, auf das bewußte Erkennen übergreifen? Eine andere Möglichkeit wäre noch, das allgemeine Kausalgesetz als einen inneren Zwang in der Vorstellungsbewegung zu betrachten; dann käme nicht wie bei den Denkgesetzen nur die formale Seite, sondern vielmehr ein bestimmter Inhalt: das stete Suchen nach einer Ursache in Frage. Ein solcher angeborener Zwang zu einem bestimmten materiellen Vorstellen ist aber für mich unvorstellbar.

Auch hier scheint mir also nichts übrig zu bleiben als ein Zurückgehen auf jene ursprüngliche apriorische Funktion der Synthesis überhaupt, vermittelst deren wir das Kausalverhältnis als eine hypothetische Deutung, eine Interpolation (wie Liebmann sagte) in das tatsächlich Gegebene dann hineintragen, wenn dieses das große Wunder der ausnahmslosen Regelmäßigkeit im Nacheinander aufweist. Das glauben wir nur als Ausfluß einer tieferen, inneren Verbindung, eben der ursächlichen, verstehen zu können und verwandeln so das allein Gegebene post hoc in ein propter hoc. Das Empfindungsmaterial mit den in ihm (in seinen Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten) liegenden Andeutungen bildet auch hier die einzige Unterlage bei der Betätigung jener Funktion der Synthesis.

Also nur vermittelst des unbewußten Wirkens unseres Geistes, genauer: vermöge seiner apriorischen Funktion der Synthesis und Analysis werden die Empfindungen vergegenständlicht, entstehen die Körper der Erscheinungswelt. Ein Ablesen vom an sich Seienden ist ausgeschlossen, denn wir können es nie zu Gesicht bekommen, seine Verhältnisse nie bewußt erfassen, um sie dann so oder so nachzubilden. Und ebenso unmöglich ist es, uns an die körperlichen Dinge um uns herum zu halten und ihnen ihre Ordnung abzulauschen; denn sie werden ja erst durch die Synthesis unseres Geistes. Sie sind das zu Erklärende, können also nicht, um zu erklären, herangezogen werden; sie sind gerade das Problem, können also nicht zu seiner Lösung verwandt werden.

Bei dieser Ableitung der Körperwelt (der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung) ist mir also eine gewisse Wegstrecke mit

der Wirklichkeitsphilosophie und auch mit der Marburger Schule gemeinsam, insofern auch für mich die Dinge an sich bei diesem Problem in keiner Weise in Betracht kommen können.

V.

Bald aber trennen sich unsere Wege unter dem Einfluß meiner realistischen Tendenz. Der Begriff des Dinges an sich ist für mich geradeso unentbehrlich, wie er es für Kant war. Ohne ihn ist die Frage nach der Herkunft der Empfindungen wissenschaftlich unlösbar. Bezeichnend für die gegnerischen Richtungen ist Machs Zugeständnis: die Empfindung muß man nicht erklären wollen. Aber ein Problem leugnen hat noch nie geheißen: es aus der Welt schaffen. Gewiß ist das Dasein der Dinge an sich unbeweisbar. Nur ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache führt zu ihrer Annahme, und ist der schon bei Einzelerfahrungen in den meisten Fällen nicht ganz sicher, so trägt er hier, wo die Gesamtheit der Empfindungen und die ganze aus ihnen zusammengesetzte Erfahrungswelt als Wirkung in Betracht kommt, in noch viel höherem Maße einen hypothetischen Charakter. Daß die Dinge an sich eine überflüssige Verdoppelung der Erfahrungswelt darstellen, träfe höchstens dann zu, wenn diese ein unbedingt treues Abbild jener wäre; dagegen spricht aber nicht weniger als alles. Und die seit Berkeley immer wiederkehrenden Versuche, schon in dem Begriff des Dinges an sich einen Widerspruch nachzuweisen (da es, indem ich es denke, Teil meines Bewußtseinsinhalts werde und also seinen Ding-an-sich-Charakter verliere), sind so leicht durchschaubare Fehlschlüsse, daß sie nur für den Beweiskraft haben können, der schon aus anderen Gründen ein geschworener Feind der Dinge an sich ist. Und außerdem: um Dinge an sich kommen auch die Gegner nicht herum. Denn was sind Berkeleys Gott, Fichtes absolutes Ich, Schuppes Allgemeinbewußtsein, was sind die anderen Iche anders als verkleidete Dinge an sich?

Aber noch weit über Kants Stellung hinaus führt mich meine starke realistische Tendenz. Sie läßt die gegen die Raum- und Zeitlosigkeit der Dinge an sich vorgebrachten Gründe von entscheidendem Eindruck auf mich sein. Wer das **ὄντως ὄν** zeitlos denkt, für den gibt es keine Brücke von dort zur Erfahrungswelt, keine Erklärung für den Wechsel und Wandel in ihr; und wenn das Werden auch nur Schein sein sollte, so vermag er nicht einmal die Möglich-

keit dieses Scheins begreiflich zu machen. Es ist mir ein unabweisbares Bedürfnis, den naturwissenschaftlichen Realismus mit seiner Herleitung der Empfindungen aus äußeren Reizen in mein Weltbild aufzunehmen. Das ist aber nur möglich, wenn die Dinge an sich im Raum und in der Zeit sind. Kant versuchte zwar, den naturwissenschaftlichen Realismus seinem transzendentalen Idealismus einzugliedern, aber die Folge war seine Lehre von der doppelten Affektion des erkennenden Subjekts: durch Erscheinungen und durch Dinge an sich, — eine Lehre, die, um großen Schwierigkeiten zu entgehen, noch größere Schwierigkeiten schafft. Und ganz ähnlich erging es Schopenhauer bei demselben Versuch.

Aber auch abgesehen von solchen theoretischen Gründen liegt beim metaphysischen Realisten entschieden eine ganz andere Art ursprünglichen Erlebens zugrunde, als beim transzendentalen und erst recht beim extremen Idealisten. Schon Kants Erleben ist ohne Zweifel ein anderes als etwa das eines Berkeley oder Fichte. Es ist realistisch gefärbt und läßt ihn im aposteriorischen Stoff der Erscheinungsgegenstände einen Hauch des Transzendenten spüren, so daß er des letzteren Gegenwart und Macht in jenen gleichsam unmittelbar wahrzunehmen meint. In diesem realistischen Erleben wurzelt sein Ding-an-sich-Begriff, aus ihm allein ist die Sicherheit und Selbstverständlichkeit zu begreifen, mit der dieser immer wieder, allen skeptischen Konsequenzen der Erkenntnistheorie zum Trotz, seinen Platz behauptet.[1])

Noch viel realistischer ist mein Erleben: es ist von der Überzeugung getragen, daß an derselben Stelle, wo ich in meinem Bewußtseinsraum einen Körper taste, im (zwar nur erschlossenen, für mich aber deshalb nicht weniger wirklichen) Raum des an sich Seienden ein entsprechendes Ding an sich vorhanden sei, daß ferner den Ereignissen in unserer Erfahrungswelt Ereignisse im Ansich korrespondieren. Mein Wirklichkeitssinn, aber auch eine Art von Gerechtigkeitsgefühl und Bescheidenheit empört sich dagegen, daß, wie beim extremen Idealismus, nur Menschen und andere Geister ein Anrecht auf wahre Realität haben. Warum sollten Bergesriesen, Wälder, wogende Kornfelder und das unendliche Meer weniger wirklich sein als wir? Aber auch die Annahme von raum- und zeitlosen Dingen an sich mit rein inneren, logisch-teleologisch

---

[1]) Näheres in meiner demnächst erscheinenden Schrift: „Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie.“

oder wie sonst immer zu denkenden Beziehungen befriedigt mein Realitätsbedürfnis nicht. Die Natur ist mir eine Quelle höchster und heiligster Freuden, und es genügt mir nicht, daß ihr überhaupt irgend etwas entspreche; ich will, daß ihren Formen, deren Erhabenheit und Schönheit mich erhebt und entzückt, wirklichste Wirklichkeit zukomme. Ich weiß nicht, ob mit Kants Standpunkt Naturbegeisterung, ein wahres Leben in der Natur, ein Schwelgen in ihren Schönheiten vereinbar ist. Möglich vielleicht. Aber das Erleben müßte dann auf jeden Fall einen ganz anderen Charakter tragen als beim Realisten. Entspräche der Natur, ihren Formen und dem Geschehen in ihr nicht ein zeitlich-räumliches Ansich, wäre es nur mein Bewußtsein mit seinen Funktionen, das ihr dies zeitlich-räumliche Gewand überwirft, dann sänke die Erscheinung für mich zum bloßen Schein herab, mit der naiven Hingabe an die Natur wäre es aus, es gäbe in ihr nur noch Theaterfreuden.

Hier ist also die entscheidende Wendung vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum metaphysischen Realismus. So gern ich mit jenem anerkenne, daß die ganze Erfahrungswelt nur Erscheinung ist, und so sehr ich mit dem Apriorismus betone, daß unser Geist mit seinen apriorischen Funktionen es ist, der aus den ursprünglich allein gegebenen Empfindungen die Welt der körperlichen Gegenstände schafft: so energisch halte ich daran fest, daß es sich dabei nicht um eine freie Konstruktion, sondern nur um Rekonstruktion einer auch im Ansich vorhandenen Einheit und Ordnung handelt.

Die Grundlage, auf der diese Rekonstruktion vor sich geht, sind jene Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten im Zugleich und Nacheinander der Empfindungen, von denen schon wiederholt die Rede war. Sie sind nach realistischer Auffassung ein Ausfluß der gesetzmäßigen Verhältnisse und Vorgänge im Ansich und lassen also Rückschlüsse auf diese zu. Der Tastraum meines Bewußtseins ist ein im großen und ganzen getreues Abbild des transzendenten Raumes der Dinge an sich. Den Veränderungen in der Empfindungswelt korrespondieren Veränderungen im an sich Seienden. Nicht nur der Stoff der Empfindungen geht auf das Ansich zurück, sondern auch ihre formalen Verhältnisse; und gerade sie enthalten, gleichsam unter der Oberfläche verborgen und darum den Sinnen unbemerkt, Andeutungen heimlicher Ordnung, die der Verstand entdecken und ausdeuten kann. Indem er das Empfindungsmaterial vereinheitlicht, vergegenständlicht und

ordnet, indem er das regelmäßige post hoc im Sinne eines propter hoc interpretiert, schließt er sich also an die in den Empfindungen selbst liegenden Andeutungen an und hofft, in der Struktur der von ihm geschaffenen Erscheinungswelt die Struktur der Welt des an sich Seienden im allgemeinen richtig wiederzugeben. Und die Wissenschaft setzt nur fort, was der gemeine Menschenverstand begonnen hat: sie stellt Gesetze auf für das „Wie?“ des Geschehens, und der Realist ist der festen Zuversicht, daß diese Gesetze auch für die Dinge an sich Gültigkeit haben. Da man vermittelst ihrer die Natur beherrschen und die Zukunft im voraus berechnen kann, scheint ihm diese Zuversicht in den Tatsachen selbst gegründet zu sein.

Doch sind, das sei noch einmal betont, Beweise für dies alles nicht möglich. Die Dinge an sich sind nur erschlossen, mag der Realist auch noch so sehr überzeugt sein, ihr Wesen bestimmen zu können. Versucht er es, so bewegt er sich dabei stets nur in hypothetischen Rückschlüssen. Die Empfindungen und die auf ihnen aufgebaute Erfahrungswelt sind und bleiben das einzig ursprüglich Gegebene.

VI.

Bei der näheren Bestimmung des an sich Seienden wirken nun meine starken erkenntnistheoretischen Interessen und die mit ihnen gegebene kritische Stellung gegenüber den transzendenten Spekulationen insofern hemmend auf die metaphysischen Bedürfnisse ein, als sie drängen, mit einem Mindestmaß von Metaphysik auszukommen und nur die gar nicht abweisbaren Fragen zur Beantwortung zuzulassen. Probleme der Theogonie und Theosophie zum Beispiel, wie sie so manche Mystiker auf das Lebhafteste beschäftigt haben, oder Fragen nach Art Schellings: warum die Welt oder einzelne Erscheinungen in ihr gerade so sind, wie sie sind, scheinen mir so weit über alles menschliche Begreifenkönnen hinauszuliegen, daß man sie am besten überhaupt gar nicht in Angriff nimmt. Denn über Phantasien und Phantastereien käme man doch nicht hinaus. So tut die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung meiner Metaphysik zwar nach der Seite der Extensität hin Abbruch, nicht dagegen nach der Seite der Intensität, wo vielmehr mein Glaube so stark und selbstsicher ist wie nur irgendein anderer (vgl. o. S. 8 f.).

Und dieser Glaube steht nun stark unter dem Einfluß einer-

seits meiner monistischen Tendenz, anderseits meiner religiösen Orientierung.

Jene ließ, was das Verhältnis von Gott und Welt betrifft, nur den Pantheismus zu, diese zwang, ihm eine Gestalt zu geben, bei der die religiösen Bedürfnisse zu ihrem vollen Recht kommen können. Ein Pantheismus des Seins, des Stillstandes mit seinem Glauben an das raum- und zeitlose, über Entwicklung, Entstehen und Vergehen erhabene, ewig sich selbst gleiche, wandellose Alleine war durch meinen Realismus ausgeschlossen. Es wäre für mich gleichbedeutend mit Nichtsein oder wenigstens mit Todesstarre. Nur wo Entwicklung, Betätigung ist, da ist Leben, und nur wo Leben ist, da ist wahres Sein. Für einen Schopenhauer ist diese Welt bloßer Schein, weil in ihr „keine Stabilität irgendeiner Art, kein dauernder Zustand möglich, sondern alles in rastlosem Wirbel und Wechsel begriffen ist, alles eilt, fliegt". Für mich dagegen würde die Welt zum Schein herabsinken, sobald ich davon überzeugt würde, daß Vergänglichkeit, Wandel, Werden, Vergehn dem Ansich fremd sind, weil ich in dem allen nur notwendige Vorbedingungen und Erscheinungen des Lebens sehe, und Leben, vollstes, reichstes Leben mir der höchste Wert zu sein dünkt.

So blieb für mich nur eine Möglichkeit: ein Pantheismus der Entwicklung, des Fortschritts. Gott und Welt eins, die Welt nach außen durch Raum, Zeit, Kausalität zusammengeschlossen, nach innen: ein einheitliches geistiges Leben, und zwar als etwas Ursprüngliches, Wesenhaftes, alle Einzeldinge in ihm wurzelnd und von nur relativer Selbständigkeit als seine Modifikationen; das ἓν καὶ πᾶν mit innerer Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit in fortwährender Evolution, in ewiger Selbstverwirklichung begriffen; ihr Ziel nicht am nie erreichbaren Ende, sondern jede Phase Selbstzweck; Gott zugleich das All-Gute, und darum Moralität tiefster Gehalt und Sinn der ganzen Entwicklung; trotzdem aber — das Geheimnis der Geheimnisse! — auch das Böse in ihm gegründet als ein minder Vollkommenes, das allmählich in immer höherem Maße ausgeschieden wird; dabei die Menschen in Selbstüberwindung und Kampf gegen die Sünde Mitstreiter Gottes. Wie sich in Gott Kausalität und Finalität einen? Ob er Persönlichkeit besitzt? Müßige Fragen! Sicher ist er nicht eine Person wie wir, die wir nur Teile, nur in und an ihm sind, während er nichts neben sich hat. Dadurch entstehen Verhältnisse, die wir nicht denken, nicht auf Begriffe bringen können. Auf jeden Fall: von einem Planen und Zweck-

setzen, einer Auswahl zwischen mehr oder weniger geeigneten Mitteln kann keine Rede sein, das ist Menschen-, nicht Gottesart. Bei ihm ist alles unendlich viel höher, eben darum aber auch für uns unerforschlich. Es muß uns genügen, daß der pantheistische Gedanke die religiösen Gefühle zu voller Geltung und Entfaltung kommen läßt und uns verbürgt, daß es Sinn und Vernunft im Universum gibt, daß seine Entwicklung den Idealen, die uns die höchsten sind, allmählich zum Siege verhelfen wird, daß auf uns unfaßbare Weise eine Erziehung der Einzelnen wie der Völker mit dem Ziel der Versittlichung stattfindet und daß im Hinblick auf dies Ziel jedes (auch das schwerste) Erlebnis, durch das wir hindurchmüssen, das Beste ist, was uns unter den obwaltenden Umständen treffen kann.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper und Geist schied der Materialismus wegen seiner Flachheit und prinzipiellen Unzulänglichkeit selbstverständlich ohne weiteres aus, der Dualismus war meinem Monismus, der Spiritualismus meinem Realismus zuwider. So blieb nichts als der psychophysische Parallelismus mit seiner Konsequenz: der Allbeseelung. Er vermeidet einerseits die für mich ganz unausdenkbare Wechselwirkung zwischen zwei so vollständig verschiedenen Substanzen, wie Körper und Geist es nach dualistischer Behauptung sein sollen, und befriedigt anderseits die dem Monisten durchaus einleuchtende Forderung der Naturwissenschaft, die ganze Körperwelt als ein einheitliches, in sich geschlossenes, ununterbrochenes, dem Gesetz von der Konstanz der Energie unterworfenes System von Bewegungsvorgängen betrachten zu dürfen.

Die Allbeseelung läßt sich kaum anders als in monadologischer Form durchführen, setzt dann aber auch einen lokalen Parallelismus voraus: d. h. die kleinsten materiellen Einheiten sind und bewegen sich im Raum, zugleich aber spielen sich in ihnen, den Bewegungen parallel gehend, auch psychische Prozesse ab. Viele Parallelisten beginnen nun zwar außerhalb des menschlichen Körpers monadologisch und damit auch substanzialistisch, enden aber schließlich im Menschen selbst bei der aktualistischen Auffassung. Demgegenüber fordert mein Monismus Einheitlichkeit der Betrachtungsweise und stellt sich dementsprechend auch beim Menschen auf den monadologisch-substanzialistischen Standpunkt, zu dem mir übrigens auch die Bewußtseinstatsachen selbst hinzudrängen scheinen.

Die kleinsten Einheiten, aus denen ich mir die Welt bestehend denke, nenne ich Kraftzentren, um damit anzudeuten, daß Körperlichkeit im Sinn von materieller Raumerfüllung, weil ganz in subjektiven, sekundären Qualitäten aufgehend, dem Ansich nicht zukommen kann. Jedes von diesen Kraftzentren besitzt gewisse bewegende Kräfte, hat eine bestimmte Lage im Raum, schließt aus einem abgegrenzten Teil desselben durch seine Kraftwirkungen alle anderen Kraftzentren aus, steht aber mit ihnen allen in durchgängigem Kausalzusammenhang, der in gesetzmäßigen Bewegungen zum Ausdruck kommt. Zugleich ist jedes Kraftzentrum Träger von Innenzuständen, die, unter sich unendlich verschieden, gleichfalls in einem durchgängigen Kausalzusammenhang stehn, der jenem der physischen Reihe parallel geht.

Auch meine Seele ist ein solches Kraftzentrum und bildet einen Teil des Gehirns. Auch sie ist also einerseits mit einer bestimmten Summe bewegender Kräfte, einem bestimmten Maß von Energie ausgestattet und nimmt durch ihre physischen Kraftwirkungen einen gewissen Raumteil ein, anderseits ist sie Träger meiner Bewußtseinserscheinungen. In den Seelensitz brauchen nicht etwa von allen Seiten Leitungsbahnen einzustrahlen. Es genügt vielmehr eine unmittelbare Verbindung des Seelenkraftzentrums nur mit einer beschränkten Reihe von Unterzentren, wie ja auch ein Monarch nicht mit jeder einzelnen Behörde oder bei einem Telephonnetz nicht jeder mit jedem, sondern nur mit seiner Zentralstelle in Verbindung steht.

Nach der physischen Seite hin kann das Seelenkraftzentrum als mit besonderen organischen oder auch individuellen bewegenden Kräften versehn gedacht werden, d. h. mit solchen, die nicht der chemisch-physikalischen Gesetzmäßigkeit unterliegen, sondern ihrer eignen folgen. Sowohl beim Aufbau des Organismus als bei seinem mannigfaltigen Funktionieren kann es also als organischer bzw. individueller Faktor tätig sein, ohne daß der von der Naturwissenschaft geforderte in sich geschlossene Bewegungszusammenhang dadurch auch nur im geringsten durchbrochen würde. Denn es kämen ja dabei nicht Einwirkungen psychischer Kräfte (Vorstellungen, Willensakte) in Betracht, sondern das Spiel der physischen bewegenden Kräfte bliebe ganz ungestört, nur daß sich in dasselbe neben den chemisch-physikalischen Kräften noch andersartige (organische, Individualkräfte) einmengten. Die Seele im eigentlichen Sinn umschließt nur die Innenzustände des Kraftzentrums, und diese

gehören einem eignen Kausalzusammenhang an: dem psychischen, in den bewegende Kräfte ebensowenig eingreifen, wie Teile von ihm in die physische Reihe.

Diese Art des Parallelismus habe ich in Vorlesungen schon seit annähernd 25 Jahren vertreten, ihn auch in meinem „Kant contra Haeckel" flüchtig skizziert. Neuerdings hat K. Groos in seinen „Untersuchungen über den Aufbau der Systeme" (Zeitschr. f. Psychol., 77, S. 199 ff.) die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt und hervorgehoben, daß er durch die Bedenken nicht getroffen werde, die gegen die sonst üblichen (aktualistischen) Formen des Parallelismus mit Recht deshalb erhoben worden seien, weil sie alle dem „wurzelhaften Unterschied" zwischen Bewußtsein und Gehirn bzw. Gehirnprozessen nicht gerecht werden könnten. In der Tat: bei ihnen allen läuft das Psychische Gefahr, in seiner Eigenart zu kurz zu kommen und in dieser oder jener Weise mechanisiert oder materialisiert zu werden. Nur gegen den aktualistischen Parallelismus, der die Seele als das Ansich oder als das Innere des ganzen aus Billionen kleinster materieller Teilchen aufgebauten Gehirns betrachtet, richten sich der Vorwurf der psychologischen Atomistik, der „Seelensplitterchen", Busses Austerlitz- und Telegrammargumente und ähnliche Einwände. An dem monadologisch-substanzialistischen Parallelismus prallen sie ab: er allein vermag innerhalb der parallelistischen Denkweise die Rechte des Psychischen ganz zu wahren.

Als einen besonderen Vorzug möchte ich ferner noch geltend machen, daß er hinsichtlich des Umfangs, in welchem den Innenzuständen Bewegungen entsprechen, weitesten Spielraum walten lassen kann. Durchgehender Parallelismus darf nicht gefordert werden, ist auch nicht zu erwarten. Aufgabe des Parallelismus ist ja nur, die dualistische Wechselwirkung zu vermeiden und dem Bedürfnis der Naturwissenschaft, die Körperwelt als ein in sich geschlossenes System zu betrachten, Befriedigung zu verschaffen. Und jeder Bewegung wird, da sie das äußere Verhältnis zweier oder mehrerer Kraftzentren verändert, auch eine Änderung in ihren inneren Beziehungen und damit in ihren Innenzuständen entsprechen müssen. Nicht aber auch umgekehrt! Vielmehr sind, vor allem in den Kraftzentren, die als Zentralmonaden der menschlichen Körper die Menschenseelen bilden, Bewußtseinsvorgänge denkbar, die sich nach rein innerer Gesetzmäßigkeit in ihnen abspielen, ohne Einwirkung von außen, d. h. von andern Seelen, her. Derart mögen abstrakte Gedankengänge, Begriffe von Werten und Idealen, rein

geistige Lust- und Unlustgefühle sein. Das Entscheidende ist, ob unsere Seele dabei in innere Wechselbeziehungen zu anderen Kraftzentren des Gehirns tritt. Ist es der Fall, dann muß dies „in innere Beziehungen treten" auch von äußeren Lageverschiebungen begleitet sein, die auf Grund der bewegenden Kräfte erfolgen, mit denen die Kraftzentren als Glieder der physischen Welt ausgerüstet sind. Ist es nicht der Fall, so ist nicht abzusehen, weshalb jene ganz und gar auf unsere Seele beschränkten und aus ihrer rein inneren Gesetzlichkeit völlig erklärbaren Bewußtseinszustände von Bewegungen begleitet sein sollten, ja! wie sie überhaupt davon begleitet sein könnten. Inwieweit das eine oder das andere Platz greift, ist im Grunde eine einfache Tatsachenfrage. Nur stehen uns leider Tatsachen auf diesem Gebiet nicht zu Gebote. An ihre Stelle treten die verschiedenartigen Lokalisationstheorien. Ihnen allen steht mein Parallelismus aus den angeführten Gründen gleichgültig gegenüber. Er läßt sie sämtlich zu. Aber er ist an keine gebunden und kann daher auch von keiner mit in ihren Sturz hineingerissen werden.

Sehr wichtig ist, daß bei dieser Auffassung die beiden Kausalzusammenhänge bis zu einem gewissen Grade unabhängig gegeneinander werden. Denn auf der psychischen Seite sind mehr Glieder vorhanden, können wenigstens mehr Glieder vorhanden sein als auf der physischen. Jedem Glied der letzteren entspricht zwar ein Glied im psychischen Kausalzusammenhang, nicht aber umgekehrt. Hier vielmehr nur dann, wenn das Geschehen nicht auf das Innenleben eines Kraftzentrums (einer Seele) beschränkt ist, sondern wechselseitige innere Beziehungen zwischen verschiedenen Kraftzentren in Betracht kommen. Die Vorwürfe, daß sich für das beziehende Denken und seine Synthesen, für die Einheit des Bewußtseins usw. keine physische Analoga ausfindig machen lassen, haben also für meinen Parallelismus nicht den Charakter von Einwänden. Busses Behauptung (Geist und Körper[1] S. 350), daß die physische Gesetzmäßigkeit beim Parallelismus für die psychischen Vorgänge mit gelte, trifft für ihn nicht zu, und die Antinomie zwischen dem logischen Denken mit seiner Notwendigkeit und dem kausal-mechanischen Zusammenhang der Gehirnprozesse, die Liebmann so schwer zu schaffen machte, ist für ihn nicht vorhanden.

Nur im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß mein Parallelismus Unsterblichkeit, auch eventuell in Form der Seelenwanderung, nicht nur zuläßt, sondern geradezu nahelegt.

Was mich zur deterministischen Weltanschauung trieb mit ihrer Annahme einer allgemeinen, ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit auch auf geistigem Gebiet, war gleichfalls wieder meine monistische Tendenz. Sie machte mich hellsichtig gegenüber der eignen Entwicklung und ließ mich die Wahrheit des Determinismus an mir selbst erleben.

Bei seiner Ausgestaltung im einzelnen spielten sodann die drei ererbten Tendenzen, von denen o. S. 5f. die Rede war, eine entscheidende Rolle. Sie hielten alles unnötig Radikale fern, was aus der deterministischen Weltansicht weder mit Notwendigkeit folgt, noch sie zu begründen erforderlich ist. Andere, vor allem Paul Rée, stellen gerade das stark in den Vordergrund und tragen so nicht wenig dazu bei, den Determinismus bei den „Gutgesinnten" in Verruf zu bringen. Solche Naturalisten machen sich meistens ein Zerrbild von der Gesetzmäßigkeit im materiellen Sein und Geschehen zurecht und übertragen es dann auch auf das geistige Gebiet (das für sie ja oft nur ein Annex des Materiellen ist). Mein Monismus beurteilt im Gegenteil alle Gesetzmäßigkeit nach der geistigen, die ich in mir selbst auf das Anschaulichste erlebe, bei der ich zwar innere Notwendigkeit antreffe, aber keinen äußeren Zwang, keine Nötigung durch Faktoren, die nicht meinem Selbst angehören; und nach diesem Urbild betrachte ich dann auch das Geschehen in der körperlichen Natur. So kann ich praktische Freiheit, Spontaneität und Persönlichkeit (letztere im Sinn einer selbständigen Kraftquelle) im Menschen anerkennen, kann, so gut wie ein Paulus, Augustin und Luther, Religiosität und Determinismus in mir vereinigen; der Unterschied zwischen Gut und Böse verliert nichts von seiner beherrschenden Bedeutung, und die Begriffe der Pflicht und Schuld, des Gewissens und der Reue, der Zurechnung, Strafe und Sühne behalten ihren guten Sinn und ihre volle Berechtigung auch für das praktische Leben.[1])

Unter dem Einfluß der monistischen Tendenz entwickelten sich schließlich auch meine ethischen Ansichten. Auch hier war mir Einheitlichkeit der Betrachtung ein unabweisbares Bedürfnis. Daher nicht zwei Welten wie bei Kant, keine Kluft zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, sondern auch die Sinnlichkeit muß versittlicht werden und beim wahrhaft Guten versittlicht sein. Kein absolut gebietender kategorischer Imperativ, unter dem das ganze

[1]) Näheres in meinen „Ethischen Prinzipienfragen".

Gefühls- und Triebleben geknechtet werden müßte, sondern auch in diesem schon ein natürlicher Drang zum Guten. Die Versittlichung demgemäß ein Naturprozeß, der in gesetzmäßiger Entwicklung verläuft, selbst bei der sogenannten „Wiedergeburt“; denn auch diese geht mit innerer Notwendigkeit vor sich und ist das natürliche Endergebnis eines oft langen Kampfes, der sich im Menschen zwischen den einander widerstreitenden Seiten seines Wesens abspielt und in dem die in der Wiedergeburt siegreiche Seite zunächst unterlegen war.

Die von den Eltern ererbte Wesensrichtung (vgl. o. S. 5f.) sorgte dafür, daß bei dieser Neuorientierung die Reinheit der Moral nicht getrübt und den Begriffen des Soll, der Norm, der Pflicht, der Askese als unentbehrlichen Mittels zur moralischen Selbsterziehung nach jeder Richtung hin ihr Recht wurde. Aber auch sie müssen sich gefallen lassen, in die natürliche psychische Gesetzmäßigkeit eingefügt zu werden, und darum behalten Relativismus und Eudämonismus auch in der Moral das letzte Wort.[1])

VII.

Noch ein kurzes Wort über meine Veröffentlichungen zur Geschichte der Philosophie!

Ging die Bildung der metaphysischen Ansichten durchweg unter dem Zwange innerer Tendenzen vor sich, ohne daß äußere Einwirkungen größere Bedeutung gewonnen hätten, so führten umgekehrt bei meinen Kantarbeiten äußere Anregungen und Veranlassungen zweimal folgenschwere Entscheidungen herbei.

Das Thema zu meiner Dissertation (Kants Systematik als systembildender Faktor) fand ich selbständig, als ich im Anschluß an Paulsens Seminar im Sommer und Herbst 1886 das ganze Kantische System durcharbeitete. Ich promovierte am 14. Mai 1887 und machte im November desselben Jahres mein philologisches Staatsexamen. Vom 1. April 1888 ab diente ich in Altona als Einjähriger, war von Ostern 1889 bis Ostern 1890 als Probekandidat an der Oberrealschule in Kiel tätig und wurde dort, nachdem ich ein halbes Jahr als Hilfslehrer an der Realschule in Barmen-Wupperfeld gewirkt hatte, Ostern 1891 als Oberlehrer fest angestellt. Die Lehrbefähigung erwarb ich mir (zum Teil durch zwei nachträgliche

[1]) Näheres auch hierüber in meinen „Ethischen Prinzipienfragen“.

Prüfungen in den Jahren 1890 und 1891) in Religion, Hebräisch, philosophischer Propädeutik, Geschichte, Deutsch für alle, in Geographie für Mittelklassen. Beschäftigt wurde ich vor allem in Religion und Deutsch und glaubte gerade als Religionslehrer mit meinen freieren Ansichten und meiner philosophischen Durchbildung bei der Kieler Großstadtjugend am rechten Platz zu sein. An sich unterrichtete ich gern, besonders in Sexta und Prima; doch wurde nach meiner Habilitation an der Kieler Universität (Herbst 1895) die Sehnsucht nach rein akademischer und wissenschaftlicher Tätigkeit immer stärker. Bis 1902 blieb ich an der Schule, freilich im Interesse der Kantausgabe fast drei Jahre ganz, $2^{1}/_{2}$ Jahre halb beurlaubt. 1898 wurde ich unbesoldeter Extraordinarius, Herbst 1902 folgte ich einem Ruf als Ordinarius an die neugegründete Universität Münster, Herbst 1904 einem solchen nach Tübingen als Nachfolger Chr. Sigwarts.

Auf der Hochzeitsreise trat Ostern 1892 in Lugano die Aufforderung des Herausgebers der Philosophical Review, Prof. Dr. *Schurmans*, an mich heran, für seine Zeitschrift eine Kantbibliographie zu verfassen. Ich nahm das Anerbieten an, ohne zu wissen, daß ich damit auf mehrere Jahre über meine Arbeitskraft verfüge. Denn ich begnügte mich nicht mit Titelzusammenstellungen, sondern gab zugleich eine kritische Inhaltsangabe der Schriften und Aufsätze und eine Darstellung der ganzen Systeme. So erreichte die Bibliographie, obwohl sie sich auf Deutschland beschränkt und mit *Kants* Todesjahr abbricht, bei fast 2900 Nummern einen Umfang von 623 Seiten. Derartige Werke sind ein dringendes Bedürfnis für die Geschichte der Philosophie. Sie sollten nach Möglichkeit für alle großen Philosophen geschaffen werden. Nur auf dieser Grundlage kann die Geschichte der einzelnen philosophischen Schulen und der großen philosophischen Strömungen geschrieben werden, und solche Schilderungen tun uns dringend not. Denn es ist nun doch einmal nicht so, wie eine kurzsichtige Geschichtsdarstellung es oft erscheinen läßt, als wirke ein großer Philosoph unmittelbar auf den andern, etwa *Kant* auf *Fichte*, dieser wieder auf *Schelling* usw. So einfach verläuft keine Geschichte. Wäre *Fichte* 15 Jahre früher oder später geboren: er hätte seine Wissenschaftslehre nie geschrieben. Und doch hätte im einen wie im andern Fall *Kant* durch seine *Schriften* auf ihn wirken können. Aber was *nicht* auf ihn hätte wirken können, gerade in der Zeit seiner Jugendelastizität und größten Bildungsfähigkeit, das ist die *mächtige*

geistige Strömung, die von Kant ausging und fast die ganze akademische Welt, ob sie beistimmte oder widersprach, ob sie jubelte oder grollte, in ihre Kreise zog und selbst auf solche, die den Universitäten fernstanden, auf Laien und Geschäftsleute, von größtem Einfluß wurde. Das alles gilt es zu schildern, indem man jene Strömung in ihrer ganzen wuchtigen Kraft, in ihrem hinreißenden Schwung, in ihrer Breite und Tiefe zur Darstellung bringt. Und auf der andern Seite dann das Bild der Persönlichkeit Fichtes: dann wird es begreiflich, wie er, in voller Jugendkraft, von dieser Bewegung ergriffen und fortgerissen werden mußte, wie er mit innerer Notwendigkeit gerade so auf sie reagierte und sie in eine ganz andere Richtung ablenkte, als Kant beabsichtigt hatte. Nur auf diese Art kann man die großen geschichtlichen Zusammenhänge wirklich erfassen und darstellen, und dazu wieder sind Werke wie meine Kantbibliographie die unerläßliche Vorbedingung.

Im Frühjahr 1896 verpfichtete ich mich der Berliner Akademie der Wissenschaften gegenüber zu der Herausgabe von Kants handschriftlichem Nachlaß, ohne auch nur von fern zu ahnen, welche Arbeit ich damit auf mich lud. Sie band meine Kraft nicht nur für Jahre, sondern für Jahrzehnte. Von Kant hatte ich mich eigentlich verabschieden wollen. Meine Studien und Pläne galten erkenntnistheoretischen, metaphysischen, wertpsychologischen, ethischen Problemen. Aber man versprach mir zweijährigen Urlaub von der Schule und stellte die völlige Befreiung von ihr nach Vollendung der Ausgabe in Aussicht. So unterschrieb ich den Vertrag und verurteilte mich damit selbst zu einer Zwangsarbeit, die meiner Forschertätigkeit eine ganz andere Richtung gab, als ursprünglich beabsichtigt war. Damit die Ausgabe allen wissenschaftlichen Anforderungen genüge, mußte ich mich, ohne innere Freude und mit fortwährender Sehnsucht nach der systematischen Philosophie, in weit abliegende Gebiete einarbeiten: eingehende Studien in der Geschichte der Physik und Chemie, der Geographie und Geologie erwiesen sich als notwendig. Vor allem aber mußte ich jahrelang ganz in philologischer Kleinarbeit aufgehen. Es galt, eine neue Methode zur Datierung der von Kant in seinen Handexemplaren niedergeschriebenen Reflexionen zu schaffen, die mit objektiven Kriterien zu arbeiten erlaubt. Es erwies sich als nötig, 21 Kollegnachschriften, die auf Kants Vorlesung über physische Geographie zurückgehen, auf Zuverlässigkeit, Verwandtschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, Entstehungszeit (im ganzen

wie in den einzelnen Teilen) zu untersuchen. Und vor allem mußte unendlich viel Geduld und Zeit auf die eigentlich herausgeberische Tätigkeit mit der ihr notwendig anhaftenden Mikrologie verwandt werden. Gelegenheit zur Übung in der „Andacht zum Kleinen" habe ich dabei in überreichem Maße gehabt.

Doch ist zu hoffen, daß all diese Arbeit auch insofern nicht umsonst getan sei, als unter ihrem Eindruck vielleicht auch unter den Philosophen die Überzeugung allgemein werden wird, daß überall da, wo bei ihrer Forschung Probleme auftauchen, denen der Philologie ähnlich, der einzige wissenschaftlich gangbare Weg der ist, sie auch nach altbewährten oder neu zu schaffenden philologischen Methoden zu behandeln, und — daß ein solches Vorgehen den Philosophen keineswegs herabsetzt oder gar entehrt.

Auch noch in anderer Richtung wäre es gut, die geschichtliche Arbeit der Philosophen unter philologische Gesichtspunkte zu stellen: indem man nämlich die historische Erforschung eines Systems grundsätzlich von seiner aktuellen Verwertung scheidet. Bei meinen ganzen Arbeiten über Kant schwebte mir stets als letztes Ziel vor: seine Gedanken und Absichten, seine Denkantriebe, seine Entwicklung so zu erkennen und darzulegen, wie sie wirklich waren, ganz einerlei, wie ich sie etwa hätte haben mögen oder wie sie mir in der Gegenwart am besten verwertbar schienen. Die Vermischung beider Gesichtspunkte ist nicht, wie von philosophischer Seite öfter behauptet wird, das Höhere, dem Philosophen als solchem allein Geziemende. Sie bedeutet vielmehr einen entschiedenen methodischen Mangel, denn es kommt bei ihr regelmäßig beides zu kurz: sowohl die objektive historische Wahrheit, weil sie durch das Verwertenwollen und die ihm zugrunde liegende rein subjektive Bevorzugung einzelner Gedanken nur zu leicht verfälscht wird, als auch die systematische Arbeit selbst, die viel glatter vonstatten geht und konsequenter durchgeführt werden kann, wenn sie nicht auf Schritt und Tritt auf frühere Systeme und die Möglichkeit ihrer Verwertung Rücksicht zu nehmen braucht.

Verzeichnis meiner Schriften und Aufsätze.

Kants Systematik als systembildender Faktor. 1887. VIII, 174 S.

Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. 1889. XXVII, 723 S.

German Kantian Bibliography. T. I erschien Mai 1893 bis Febr. 1894 in Nr. 9—18 der Philosophical Review und wurde 1896 im Zusammenhang (256 S.) wieder abgedruckt. T. II (bis S. 380) erschien Juni 1895 als Supplement Nr. 1, T. III (bis S. 623) Juni 1896 als Supplement Nr. 2 zur Philosophical Review.

Kantstudien. 1895. 185 S.

Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems: Kantstudien 1897, I, 9—59, 161—196, 352—415.

Lose Blätter aus Kants Nachlaß: Ebenda, S. 232—263.

Philosophie und Theologie: Jahresberichte f. neuere deutsche Literatur, Bd. VIII. 1897.

Wissen und Glauben: Deutsche Rundschau, Jan. 1898, S. 86—107.

German Philosophy during the Years 1896—1898: The Philosophical Review 1899, VIII, 273—289, 386—410.

Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (im Anschluß an Wundts System der Philosophie): Zeitschr. f. Philosophie und philos. Kritik 1899, CXIII, 216—231.

Ethische Prinzipienfragen: Ebenda 1900, CXVI, 1—56 (I. Ethik und Werttheorie (Absolutismus und Relativismus in der Moral). II. Eudämonismus (Utilitarismus).). S. 161—255 (III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral.). 1901 CXVII, 38—70 (IV. Ethik (Philosophie) und Soziologie).

Die Ganzen und die Halben, zwei Menschhheitstypen: Deutsche Rundschau, Aug. 1900, S. 213—242.

Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischen Schriften, Kantstudien 1900, V, 207—214.

The Philosophical Literature of Germany in the Years 1899 and 1900: The Philosophical Review 1901, X, 386—416.

Kant contra Haeckel. 1901. 2. verb. und erweit. Aufl. 1906. VII, 160 S.

Vier Schriften des Herrn Prof. Kappes, auf ihre Herkunft untersucht. 1903. 2. um ein Nachwort vermehrter Abdruck. 1903. IV, 64 S.

Anti-Kappes. Eine notgedrungene Entgegnung. 1904. 60 S.

Bericht über philos. Werke, die in englischer Sprache in den Jahren 1897 bis 1900 erschienen sind: Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1904, CXXIV, 79—105.

Kant als Mensch. Zu Kants 100jähr. Todestag (12. Febr. 1904): Deutsche Rundschau, Febr. 1904, S. 195—221.

Kant als Denker. Eine Betrachtung zu seinem 100jähr. Todestage (12. Febr. 1904): Deutsche Monatsschrift, 1904, III, 651—674.

Kant als Ästhetiker: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt am Main, 1904, S. 315—338.

Auf wem ruht Kants Geist? Eine Säkularbetrachtung: Archiv f. systemat. Philos. 1904, X, 1—19.

Charakter und Weltanschauung. Akad. Antrittsrede, gehalten am 12. Januar 1905. 1905. 2. Tausend, 1907. 46 S.

Chamberlains Kantwerk. Wissenschaft gegen Dilettantismus: Deutsche Monatsschrift, 1906, V, 604—618.

Friedrich Paulsen †. Ein Scheidegruß: Kantstudien, 1909, XIV, 1—7.

Liebmann als Erkenntnistheoretiker. (Untersuchungen zur Theorie der Apriorität, sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome): Kantstudien 1910. XV, 1—52.

Die Zukunft der Metaphysik. Ein Versuch, aus dem Wesen der Metaphysik und ihrer gegenwärtigen Lage die Richtlinien künftiger Entwicklung zu erschließen: Weltanschauung, Philosophie und Religion, 1911, S. 219—252.

Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. 1911. VIII, 344 S.

Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde. 1911. VIII, 207 S.

Kants handschriftlicher Nachlaß, hrsg. in der Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften. Bd. I. 1911. LXII, 637 S. Bd. II. 1913. XIV, 982 S. Bd. III. 1914. XVI, 875 S.

Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie. 1913. V, 91 S.

Sub specie aeternitatis: Weihnachtsgruß der Universität Tübingen an die Studenten im Feld. 1915. S. 26—34.

Zu O. Schöndörffers Bemerkungen über Kants physische Geographie: Altpreuß. Monatsschrift, 1919, LVI, S. 55—71.

Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt. (Kantstudien. Ergänzungsheft Nr. 50.) 1920. XX, 855 S.



Baeumker

Clemens Baeumker.

I.

Zu Paderborn in Westfalen am 16. September 1853 geboren, hatte ich das Glück, schon im Elternhause, mit ernstem religiösen Sinn vereint, zugleich mancherlei Anregung zu stiller Besinnung und nachdenklicher Betätigung zu finden. Unvergeßlich ist es mir, wie wir Kinder der Mutter lauschten, wenn sie uns aus dem alten Kopenhagener Druck der zehn ersten Gesänge des Klopstockschen Messias von 1755 lange Stücke vorlas — sie hatte als junges Mädchen den stattlichen Quartanten für treues Vorlesen bei einer alten, fast erblindeten Freundin erhalten, zu der das angebliche Geschenk Klopstocks aus der Stolbergschen Familie gekommen war —. Den Sinn für das Geschichtliche aber weckte der Vater, der viele Jahre hindurch am heimischen Gymnasium das Fach der Geschichte vertrat, auch einige kleinere geschichtliche Arbeiten im Druck erscheinen ließ. Doch auch auf die Poesie lenkte er, selbst mit einigen dichterischen Anlagen begabt und damit bei mancherlei Gelegenheiten herangezogen, mich hin; wie denn auch in meiner späteren Gymnasiastenzeit ein Buch aus seiner Bibliothek, Eichendorffs Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, insbesondere mit seiner taufrischen Schilderung der Romantik, mein Lieblingsbuch und für meine ganze Denk- und Fühlweise von bestimmendem Einfluß wurde. Diese Gymnasialstudien wurden von 1863 an am Gymnasium meiner Vaterstadt gemacht, einer ehemaligen Jesuitenanstalt mit mancherlei Traditionen derselben, an der aus der alten Zeit die Hochschätzung des Humanismus sich erhalten hatte, doch auch der Wert der mathematischen Wissenschaften und der logischen Ausbildung nicht verkannt wurde. Von großem Wert für mich war es, daß unter meinen Lehrern mehrere sich fanden, die über ein schulgerechtes Einüben hinaus es verstanden, auch zu freier Tätigkeit Lust und Liebe zu erwecken. Nicht nur auf die antike

und die vaterländische Literatur erstreckten sich diese Anregungen, sondern ebenso auf die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer wo ich meinem Mathematiklehrer, einem ungewöhnlich tüchtigen, den Fortschritten der Forschung folgenden Physiker, bei seinen spektralanalytischen Arbeiten, auf die er alle Mittel seines physikalischen Kabinetts zurechtgeschnitten hatte, ständig zur Hand sein konnte, und wo der in meiner Heimat auch als Dichter bekannte geistvolle Philologe Fr. W. Grimme, nebenbei ein eifriger Botaniker, mir eine in mancher Exkursion betätigte Liebe zur Scientia amabilis einflößte. So schwankte ich damals stark zwischen dem historisch-literarischen Interesse, das besonders den griechischen Autoren galt, und dem mathematisch-naturwissenschaftlichen; und wenn ich später, als ich in der Erforschung mittelalterlichen philosophischen Geisteslebens ein mit besonderem Eifer gepflegtes Arbeitsgebiet fand, mit Vorliebe den Zusammenhängen insbesondere der platonischen Unterströmung innerhalb der Scholastik mit der mathematischen und der medizinisch orientierten Naturwissenschaft nachgegangen bin, so sehe ich darin die Nachwirkung stets wieder durchbrechender Jugendeindrücke. Übrigens traten trotz der idyllischen Weltabgeschiedenheit meiner noch vorwiegend agrarisch und kleinbürgerlich eingestellten Vaterstadt bereits in den späteren Gymnasiastenjahren auch die zu jener Zeit mächtig sich regenden sozialen Fragen in meinen Gesichtskreis, ohne indes weiter verfolgt zu werden, vor allem im Verkehr mit einem älteren Jugendfreund und Mitschüler, dem bekannten späteren christlichen Sozialpolitiker Franz Hitze. Viel beschäftigte mich, wenigstens theoretisch, damals und noch lange auch die Kirchenmusik, namentlich der Palestrinazeit.

Nach dem im Herbst 1872 bestandenen Abiturientenexamen wandte ich mich zunächst dem Studium der Theologie zu, zu dem gerade die durch den damaligen „Kulturkampf" herbeigeführten Verfolgungen und die als Gegenwirkung dadurch im katholischen Volksteil erzeugte mutvolle Glaubensbegeisterung einen besonderen Anreiz gaben. An der philosophisch-theologischen Akademie meiner Vaterstadt, dem „Theodorianum", begann ich die vorbereitenden, insbesondere philosophischen Studien. Alttestamentliche und Kirchengeschichte wurden betrieben, daneben bei dem sprachenkundigen Dogmatiker Oswald Gotisch und Orientalia, vor allem aber die Philosophie, die mich sofort vollkommen gefangen nahm. Mein Hauptlehrer darin war Joseph Vigener, ein kenntnisreicher, vielseitig interessierter, zugleich des hinreißenden

Wortes in hohem Maße mächtiger Gelehrter, der sich nur nicht zu zügeln und zu konzentrieren verstand und daher trotz alles Geistes nicht zu einer größeren literarischen Produktion gekommen ist. Er gab in streng thomistischem Sinne eine sehr ausführliche Erkenntnislehre und Metaphysik — wie ich später fand, in starker Anlehnung an den großen Kurs von Johannes a Sancto Thoma, ein Hauptwerk der nachtridentinischen Scholastik —, wobei er freilich über die Köpfe der meisten zu deren großer Unzufriedenheit hinwegging. Sie hielten sich lieber an den zweiten Dozenten, Backhaus, der aus dem Kompendium von Tongiorgi einen gänzlich verwässerten Auszug bot. Das Beste aber war, daß Vigeners Anregung mich unmittelbar an die Quellen brachte. Thomas von Aquino und Aristoteles habe ich unter seiner Anleitung in diesen beiden Semestern mit heißem Bemühen studiert; auch einiges von Bonaventura, dessen Itinerarium mentis in Deum er in einem abendlichen Kränzchen einem engeren Kreise erschloß, sowie ein wenig den Meister Eckhardt und die anderen deutschen Mystiker, in die Denifles gerade damals erscheinendes „Geistliches Leben" eine mit Quellennachweisen versehene treffliche Einführung bot. Bleibenden Eindruck in philosophischer Beziehung machte auf mich auch ein meiner Familie seit alters befreundeter gelehrter Ordensmann, P. Ignatius Jeiler, Lektor im Paderborner Franziskanerkloster, dem man die Vollendung der von P. Fidelis a Fanna vorbereiteten, mustergültigen Bonaventura-Ausgabe verdankt und der in der Weise der älteren Franziskanerschule mit dem thomistischen Aristotelismus eine starke Hinneigung zu platonisch-augustinischen Gedankengängen verband. Für die neuere Philosophie dagegen stand mir damals nur der auf einer Auktion erworbene Geschichtsabriß des Kantianers Tennemann zur Verfügung, aus dem ich mit nicht geringem Eifer, wenn auch naturgemäß ohne tieferes Verständnis, mir wenigstens eine elementare Kenntnis des Äußern der Lehren aneignete.

Im Herbst 1873 — die philosophisch-theologische Lehranstalt zu Paderborn wurde kurz darauf durch den „Kulturkampf" gegeschlossen — bezog ich die Universität Münster, die damals noch eine Akademie mit nur zwei Fakultäten war, um mit den eigentlich theologischen Studien zu beginnen, nicht ohne die stille Hoffnung, es irgendwo einmal im Felde des spekulativen Denkens zum Dozenten zu bringen. Von den theologischen Lehrern hat indes nur einer einen tieferen Eindruck bei mir hinterlassen, der tüchtige

Dogmenhistoriker Schwane, der übrigens meist über Moral las. All mein Interesse blieb dauernd der Philosophie zugewandt, und wenn mir dafür die Lehrer nur wenig Anregung gaben — auch an den Prantlschüler Gideon Spicker, der später nach Münster geschickt wurde, habe ich nur die Erinnerung nicht abbrechenden Streites mit ihm in Konversatorium und Examen —, so suchte ich um so eifriger durch Selbststudium mich fortzubilden. Am meisten bot mir unter den Philosophen noch der ehrwürdige blinde Christoph Bernhard Schlüter, dem ich als Vorleser persönlich näher trat. In jüngeren Jahren Freund und Berater der westfälischen Dichterin Annette von Droste-Hülshoff, war er zugleich der Erbe der literarischen Traditionen Münsters aus der Zeit der Fürstin von Gallitzin, der Freundin Hamanns. Plato und Plotin, Augustin und Scotus Eriugena — den er, der Spinoza mit Schärfe ablehnte, des pantheistischen Charakters zu entkleiden suchte — waren ihm vertraut, Jacobis Glaubensphilosophie und Baaders für Schellings letzte Zeit so bedeutsame Theosophie klangen in ihm noch lebhaft nach. So lernte ich durch ihn diese Stimmungen noch lebendig kennen, ohne daß sie indes mich tiefer gefaßt hätten. Stärker waren dagegen die Anregungen, die Schlüter, der mit der Blinden manchmal eigenen Gedächtnisstärke den Homer und Sophokles, den Pindar und Horaz auswendig kannte und romanische, englische und viele neulateinische Dichter in gebundener Rede übertragen hatte, mir in literarisch-ästhetischer Beziehung gab. Insbesondere erweckte seine genaue Bekanntschaft mit den ästhetischen Leistungen der Humanistenzeit in mir ein bleibendes Interesse für den Humanismus, das später durch den Romanisten Gustav Körting noch gesteigert wurde. In die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles führte mich der Zoologe und Mediziner Karsch ein, bei dem ich auch Unterricht in der Physiologie des Nervensystems und der Sinnesorgane genoß, wofür freilich nur höchst unvollkommene Demonstrationsmittel zur Verfügung standen. Unter Bickels Leitung wurden die Orientalia fortgesetzt, insbesondere Syrisch getrieben.

So blieb ich für die Philosophie in der Hauptsache doch auf die Bücher und mich selbst angewiesen. Die Aristotelischen Schriften wurden systematisch durchgearbeitet; das Thomasstudium wurde fortgesetzt, die ausführliche Summa philosophica des strengen Thomisten Philippus a Ss. Trinitate, die zugleich bei jedem Lehrpunkte eine umfassende Übersicht über die Sonder-

auffassungen innerhalb der Scholastik gab, sorgsam exzerpiert und mit den freieren metaphysischen Disputationen des Suarez verglichen, auch Plato und Plotin sowie Nikolaus von Cues wurden in Angriff genommen. Die neuere Philosophie dagegen lernte ich damals zwar aus besseren Quellen kennen als aus dem kleinen Tennemann, vor allem aus der wieder auf einer Auktion erworbenen ausführlichen Gesamtgeschichte von Ritter, las auch fleißig Kant, daneben Reinhold, Eschenmayer und andere neuere Philosophen, die mir gerade in die Hand fielen, fand mich aber, weil jeder kundigen Anleitung entbehrend, doch nur unvollkommen darin zurecht. Auch das Bedürfnis des συμφιλοσοφεῖν und des Weiterbildens erwachte. In einem Kreise von Studiengenossen wurden metaphysische Fragen besprochen und das für die thomistische Metaphysik grundlegende Opusculum de ente et essentia erklärt. Ein lange fortgesetzter Briefwechsel mit dem damaligen Stadtkaplan und späteren Hallenser Professor Uphues, der durch die erkenntnistheoretischen Darlegungen E. von Hartmanns in den früher auch von ihm geteilten Anschauungen erschüttert war, veranlaßte mich zu einer ersten Formulierung meiner Stellung zu einem Problem, das mir stets ein Grundproblem geblieben ist. Mit den Mitteln der scholastischen Unterscheidung von Species intelligibilis als — um jetzt verständlichere Ausdrücke zu gebrauchen — psychologischem Bewußtseinsgehalt, verbum mentis als bewußtseinsimmanentem objektivem Urteilsinhalt und res als „gemeintem" transzendentem Sachverhalt suchte ich mir diese Schwierigkeiten zu klären, hinsichtlich derer mir, wie so vielen meiner Generation, später der Lotzesche Geltungsbegriff und seine Theorie des Sachverhalts neue Anstöße gab. Ich bin damit schon damals, im Gegensatz zu dem naiven Realismus vieler Vertreter der alten Schule und zu den sonst in meiner Frühzeit verbreiteten phänomenalistischen Auffassungen, zu Gedankengängen gekommen, zu denen ich später in der erkenntnistheoretischen Ausdeutung die Külpe seiner Denkpsychologie gab, und auch in der davon freilich wieder wesentlich verschiedenen Einstellung der Husserlschen „Logischen Untersuchungen" wenigstens in Einigem Berührungspunkte fand. In langsamer, mannigfach bedingter Form haben sie sich zu der Form des kritischen Realismus ausgestaltet, die ich vertrete.

Von Münster beabsichtigte ich 1875 nach Würzburg zu ziehen, um dort in der Philosophie zu promovieren und für eine Habilitation mich vorzubereiten. Der Tod des Vaters und die Notwendig-

keit der Sorge für meine geliebte Mutter vereitelten indes diese Absicht und zwangen mich, die Pläne für eine akademische Laufbahn wenigstens vorläufig aufzugeben. Es galt zunächst, möglichst bald eine Lebensstellung zu gewinnen. Zu einer praktischen seelsorgerlichen Tätigkeit verspürte ich keinen Beruf, hatte auch die Vorbereitung darauf bei meinen Studien außer acht gelassen. So lag der väterliche Beruf als Schulmann am nächsten, zumal ich zu der Philologie durch die intensive Beschäftigung mit der griechischen Philosophie schon in nähere Beziehung getreten war und mit einem solchen Beruf auch meine philosophische Begeisterung in Zukunft hoffte vereinen zu können. Ich blieb noch vier Semester in Münster, vor allem mit klassisch-philologischen und germanistischen Studien beschäftigt. Mein Hauptlehrer in dieser Zeit war der Gräkist J. M. Stahl, der außer durch Vorlesungen und Seminarübungen mich durch persönliche Anleitung mannigfach förderte und der mir auch zu einer historischen Betrachtung der griechischen Philosophie nachhaltige Anregung gab. Auch bei dem Latinisten P. Langen, dem poetisch nachempfindenden Germanisten J. Storck, dem Historiker Th. Lindner sowie bei dem Philosophen Gideon Spicker hörte ich. Die philologischen Studien gaben neuen Antrieb zu einer systematischen Durcharbeitung der Platonischen Schriften. Auch den tieferen Sinn von Kants Kritik der reinen Vernunft suchte ich mit Beharrlichkeit zu enträtseln, wobei ich freilich mit meinem Lehrer Spicker, der das „Ding an sich" verflüchtigte, nicht übereinkommen konnte, sondern die Kantische Lehre damals und noch länger in einem Sinne auffaßte, der sich mehr in den Bahnen von Fries bewegte. Im übrigen gab die Theorie der inneren Erfahrung, wie Überweg in seiner Logik sie vertrat, und die Art, wie er die von Kant hingesetzten Wälle abtragen wollte, mancherlei Anregung.

Zunächst aber sollten diese philosophischen Studien, um mit ihnen zu einem äußeren Ziel zu kommen, durch die Doktorpromotion abgeschlossen werden. Schon lange war ich mit einer Arbeit über die vielumstrittene Lehre des Aristoteles vom Nus beschäftigt, die in kritischer Auseinandersetzung insbesondere mit Franz Brentano die Aristotelischen Gedanken entwickeln und deren Fortbildung durch die mittelalterliche Philosophie hindurch verfolgen sollte. Die Vollendung des vielumfassenden Themas, für das ich schon mancherlei gesammelt und vorbereitet hatte, würde indes noch mehr Zeit erfordert haben, als mir frei zu machen möglich

war. Es wurde daher ein Ausschnitt aus den Vorbereitungsarbeiten, die Lehre des Aristoteles von den äußern und innern Sinnesvermögen, abgeschlossen und eingereicht, mit dem ich Anfang 1877 promovierte. Die Schrift fand bei der Kritik einige Beachtung. Susemihl und Walther lobten sie, und eine Besprechung von Neuhaeuser in Bonn — ich bin später sein Nachfolger geworden — wuchs sich gar zu einem ganzen Buche aus: „Aristoteles Lehre von den sinnlichen Erkenntnisvermögen und dessen Organen" (1878), gegen dessen Hauptthese dann merkwürdigerweise wieder ein Schüler von Neuhaeuser und Jürgen Bona Meyer, Dembowski, in einer Bonner Dissertation meine Verteidigung brachte. Ende 1877 wurde auch das philologische Staatsexamen abgelegt, anfangs 1878 am Paulinischen Gymnasium in Münster die Lehrtätigkeit begonnen.

Mit der Dissertation über Aristoteles hatte ich den Weg betreten, zu dem Zeit und Neigung mich hindrängten, auf das Ziel einer auf exakter Methode beruhenden, streng historisch-kritischen Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Zellers „Philosophie der Griechen" erschien mir dafür als das glänzende Vorbild. Außer kleineren textkritischen Beiträgen zu Aristoteles, die ich schon als Student geschrieben und in der den Geist von Bonitz weiterführenden „Zeitschrift für österreichische Gymnasien" hatte erscheinen lassen, veröffentlichte ich im „Rheinischen Museum" eine Abhandlung über den Sophisten Polyxenos, die durch die platonischen Studien veranlaßt war. Aus Alexander von Aphrodisias konnte ich in dem von den Philosophiehistorikern nicht verzeichneten jungmegarischen Dialektiker den Urheber des Argumentes vom **τρίτος ἄνθρωπος** nachweisen, das Aristoteles der Ideenlehre entgegenhält, das aber schon im platonischen „Parmenides" auftritt. Wurde letzterer Umstand damals allgemein als entscheidender Beweis für die Unechtheit des „Parmenides" betrachtet, so war jetzt dieser Beweis hinfällig geworden. So bildete die Entdeckung immerhin ein kleines Glied in der Bewegung, die damals gegen die durch Überweg und Schaarschmidt auf den Gipfel gebrachte Hyperkritik in Sachen der Platonischen Schriften einsetzte. Daneben war meine literarische Arbeit der Renaissance zugewandt. Einige Aufsätze zur Geschichte des Münsterischen Humanismus erschienen; auf Anregung Körtings, freilich zum Teil im Gegensatz zu ihm, wurden die antiken und patristischen Quellen für eine antiquarische Schrift Petrarcas festgestellt.

II.

Am Unterricht empfand ich in diesen fünf Jahren meiner Tätigkeit am Gymnasium viel innere Genugtuung, besonders an dem im Griechischen und im Deutschen, am meisten an dem in der philosophischen Propädeutik, der damals noch mit dem Deutschen in der obersten Klasse verbunden war und für den ich mir einen kleinen Grundriß zusammengestellt hatte. Nichtsdestoweniger mußte es mich auf das tiefste ergreifen, als sich Ende 1882 ganz unvermutet die Aussicht eröffnete, das schmerzlich zurückgestellte Ideal eines philosophischen Lehramts doch noch verwirklicht zu sehen. Der von mir hochverehrte langjährige Bonner Privatdozent Georg Freiherr von Hertling hatte eine Berufung auf den katholischen Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Breslau ausgeschlagen, um einem neuen Rufe nach München zu folgen. Statt seiner hatte er auf mich hingewiesen. Trotz aller Bedenken — ich bat daher bei einer persönlichen Rücksprache den Minister von Goßler, mich zunächst nur als Extraordinarius zu senden, was aber nicht anging — folgte ich begreiflicherweise Ostern 1883 dem Rufe, erfreut, nunmehr ganz der Wissenschaft mich widmen und im Sinne meiner Weltanschauung wirken zu können. Schwer war freilich die Arbeit. Galt es doch, ohne das allmähliche Heranreifen einer zwangs- und verantwortlichkeitslosen Privatdozentenzeit Vorlesung über Vorlesung auszuarbeiten, dabei in fortwährend weitergehender innerer Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Bewegungen, insbesondere mit dem Neukantianismus und Positivismus, den eigenen Standpunkt durchzuführen, und zugleich den Drang nach schriftstellerischer Betätigung zu verwirklichen. Nach wenigen Semestern erkrankte ich schwer und es bedurfte eines vollen Jahres des Urlaubs zur Wiederherstellung.

Mancherlei Interessen bewegten mich in dieser Zeit. Systematisch waren es — neben den im Zusammenhange mit den historischen Systemen betätigten metaphysischen, aus denen insbesondere gegen den Positivismus sich richtende „Gedanken über Metaphysik" (1884) hervorgingen — vor allem auch psychologische. Aus dem Studium insbesondere der Wundtschen „Physiologischen Psychologie" erwuchs mir die Idee, die experimentelle Methode auch auf höhere psychische Gebilde, zunächst auf das Gedächtnis, anzuwenden. Längere Zeit stellte ich zu dem Zwecke Versuche an, ohne freilich das geeignete Mittel hierzu, die methodisch gebildeten Silbenreihen, zu finden, statt derer ich mich der Ziffern bediente. So fand ich

selbständig zwar manche Gesetzmäßigkeiten hinsichtlich der Gedächtnisspanne, der Bevorzugung der ersten und letzten Glieder, der vorteilhaften Verteilung von Wiederholungen u. dgl. Als dann aber 1885 das bahnbrechende Buch von Ebbinghaus über das Gedächtnis erschien, das mit allen Mitteln einer methodischen Technik weit darüber hinausgehende Ergebnisse brachte, ließ ich entmutigt meine eigenen Pläne fallen. Auch die gleichfalls damals mit den üblichen „Schreibtischexperimenten" begonnenen Untersuchungen über die Psychologie des schließenden Denkens blieben liegen, und ebensowenig wurde der Plan einer Geschichte der Assoziationspsychologie durchgeführt. Aber wenn ich, von anderen Aufgaben stärker angezogen, auch darauf verzichtete, selbst zur psychologischen Forschung überzugehen, und mich in der Hauptsache damit begnügen mußte, dem Gange dieser aufnehmend zu folgen, so habe ich das Interesse dafür doch nicht verloren. Im Gegenteil habe ich dassselbe auch später betätigt: durch die Begründung eines bescheidenen psychologischen Instituts in Straßburg, das ich dann später G. Störring bei dessen Berufung überließ, durch eine pädagogisch-psychologische Schrift über Anschauung und Denken (1913) und durch gelegentliche kleinere Aufsätze psychologischen und jugendkundlichen Inhalts. So sehr ich in steigendem Maße von der mit dem Aufblühen der psychologischen Forschung anfangs naturgemäß verbundenen psychologistischen Vermengung des biologischen Werdens und der logisch-erkenntnistheoretischen und wertethischen Gültigkeit der Inhalte mich abgewandt habe, so überzeugt bin ich von der Bedeutung der Psychologie an ihrem Ort, nicht nur als besonderer Fachwissenschaft neben der Philosophie, sondern als einer philosophischen Grundwissenschaft selbst. Psychologie und Philosophie bleiben für mich untrennbar. — Auch einer Logik sei hier Erwähnung getan, die ich 1890 für meine Zuhörer drucken ließ und in der ich besonders den Gesichtspunkt der Methodenlehre zur Durchführung zu bringen suchte, z. B. in der Art, wie ich die syllogistischen Formen zu den verschiedenen Denkaufgaben in Beziehung setzte.

In erster Linie aber blieb meine Tätigkeit der philosophie-geschichtlichen Forschung zugewandt. Nicht als ob sich mir die Philosophie selbst in Geschichte aufgelöst hätte. Aber anderseits war mir die Geschichte doch keineswegs ausschließlich des Systems wegen da, sei es, um diesem bloß Material zur Entwicklung der in einer Frage möglichen Auffassungen zuzutragen, sei es, um sich mit Gewalt als

Weg zu dem zu erreichenden Ziele des eigenen Systems zurechtstutzen zu lassen. Sie hatte mir vielmehr zugleich Selbstwert als historische Entwicklung des menschlichen Geistes, bei der, wie in allem Lebenden, das Vergangene immanent im Gegenwärtigen erhalten bleibt und ohne Zerschneidung der Lebenskontinuität ein absoluter Bruch mit der Vergangenheit nicht vollzogen werden darf. Evolution, nicht Umsturz, war auch in der Philosophie mein Programm. Eben darum aber hatte mir die geschichtliche Arbeit zugleich auch sachlich-systematische Bedeutung. Auch für den philosophischen Gedanken selbst war sie mir von dauerndem Wert: als Rettung und als Kritik. Das erstere, indem sie die bedeutsamen Gedanken großer Meister, die Errungenschaften einer Forschung, die doch so wenig, wie die Wahrheit selbst, erst von heute ist, die Bauelemente einer Philosophia perennis, wie Leibniz sie nennt, in fortschaffender Fruchtbarkeit lebendig erhält. Trendelenburgs bekanntes Wort in der Vorrede zur 2. Auflage der „Logischen Untersuchungen" von der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründet, sich von ihnen her fortsetzt und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß, leitete auch mich. Aber nicht minder erwies sich anderseits diese geschichtliche Betrachtung gegenüber einem in autoritärer Befangenheit verharrenden sklavischen Nachbeten als das beste Mittel der Kritik. Gerade sie lehrt auch das am höchsten Geschätzte in seiner historischen Bedingtheit begreifen. Sie stellt dadurch den Bestrebungen einer bloßen unselbständigen Repristination, die über eine bloße Exegese des Überkommenen und seine stets erneute Nutzanwendung nicht hinausgelangt, einen Damm entgegen, und lenkt durch die vergleichende und ableitende Behandlung den Blick stets wieder auf die sachlichen Probleme selbst zurück.

Diese historische Arbeit der Breslauer Zeit blieb zunächst, in Nachwirkung meiner philologischen Studien, den griechischen Philosophen zugewandt. Kleinere Arbeiten, zum Teil auch literarischen, besonders textkritischen Inhalts, beschäftigten sich mit Aristoteles und Plato, mit den Vorsokratikern, insbesondere Parmenides, mit dem Platoniker Tauros, mit Numenios, Proklos usw. Ein problemgeschichtliches Thema größeren Zuschnitts nach dem Vorbild von Trendelenburgs Geschichte der Kategorienlehre nahm das „Problem der Materie in der griechischen Philosophie"

(1890) in Angriff. Sachlich lag mir in dem Buch am meisten an der Analyse und sachlichen Würdigung der aristotelischen Lehre, die zugleich eine kritische Auseinandersetzung mit der begriffsphilosophischen Behandlung naturphilosophischer Probleme innerhalb des Aristotelismus überhaupt sein und die Grenzen dieser darlegen sollte. Das ist von solchen, an die die Kritik sich richtete auch sehr wohl vermerkt und hat später gelegentlich zu scharfen Zusammenstößen geführt.

Ganz naturgemäß war es, daß diese an Trendelenburgs und Zellers Vorbild geübte Arbeitsweise bald auch derjenigen philosophischen Periode sich zuwandte, deren Geistesprodukte mich schon in meinen ersten Anfängen intensiv beschäftigt hatten und in der eine organische Weiterbildung der griechischen Philosophie und zugleich eine nicht auszuschaltende Voraussetzung auch des neuzeitlichen Denkens zu sehen ich niemals aufgehört habe: dem Mittelalter. Nicht nur dem persönlichen Entwicklungsgange indes entsprang diese Wendung; sie war zugleich durch ein objektives Bedürfnis gegeben Die Auffassung, als sei so ziemlich die ganze mittelalterliche Philosophie nur leere Schulgelehrsamkeit eines spitzfindigkeitslüsternen, der Sache selbst abgewandten Geistes, eine autoritätsbefangene Pseudowissenschaft, die man am besten ganz unberücksichtigt lasse, war ja längst nicht mehr alleinherrschend. Französische Forscher, wie Cousin, die beiden Jourdain, Ravaisson, der handschriftenkundige, von schlimmen Mißverständnissen freilich nicht freie Hauréau, hatten das Interesse insbesondere für die Anfänge erweckt. In Deutschland hatte Ritter, wie von der Patristik, so von der Scholastik eine sympathische Schilderung gegeben; von Stöckl und Karl Werner lagen umfängliche Reproduktionen der in manchem Folianten niedergelegten Systeme vor und boten wenigstens eine äußere Kenntnis derselben. Hatte man eine tiefere Einsicht in die mittelalterliche Philosophie lange nur in den theologischen und theologisch orientierten Kreisen besessen, die selbst streng an Thomas von Aquino, den sie allerdings unzutreffenderweise mit der Scholastik überhaupt zu identifizieren pflegten, sich anschlossen und aus deren Mitte eine Reihe von trefflichen, wenn auch in keiner Weise historisch eingestellten Darstellungen der thomistischen Lehre hervorgegangen war, so verbreitete sich jetzt das Interesse für die mittelalterliche Philosophie überall, wo man historisch dachte.

Nun war freilich zu einer wirklich historischen Erfassung der

mittelalterlichen Philosophie noch sehr viel zu tun. Noch schlummerten viele der für die Einsicht in das Werden wichtigsten Werke in den Handschriften oder waren doch gänzlich ungenügend herausgegeben. Lange Referate über die verschiedenen Systeme, verbunden mit einer lobenden oder tadelnden Zensur, wie etwa Stöckl sie bot, waren keine Geschichte. Statt lebendiger Ströme und Unterströmungen sah man ein gleichmäßiges Grau abstrakter Theorie, von dem sich einzelne abweichende Erscheinungen wie paradoxe Ausnahmen abhoben. In wichtigsten Punkten fehlte noch immer die Kenntnis der Ursprünge, der Quellen, des Werdens und der Entwicklung. Da waren es vor allem zwei Forscher, Denifle und Ehrle, die, ebenso gründliche Kenner der Handschriften wie vertraut mit der scholastischen Lehre und den Methoden historischer Untersuchung, durch eine Fülle bahnbrechender Untersuchungen der Forschung auf diesem Gebiete entscheidende Anstöße gaben. So klärte der letztere in mehreren grundlegenden Aufsätzen auf der Unterlage eines reichen handschriftlichen Materials, freilich im wesentlichen unter Beschränkung auf die theologisch gerichtete Scholastik, meisterlich die innere Struktur der scholastischen Blütezeit und ihres Werdeganges auf, wie dieser nach dem Ausgang von der älteren, an Augustin orientierten traditionellen Anschauung, durch den Kampf und die Auseinandersetzung mit dem neuen Aristotelismus hindurch, zu den endgültigen Ausgestaltungen in Thomismus und Scotismus fortging. Das ganze Bild der „Scholastik" begann sich zu wandeln. Daß aber solche Untersuchungen nicht nur zu rein historischen Ergebnissen führten, tat u. a. G. von Hertling in einer programmatisch wirkenden Schrift über Albertus Magnus dar, die zeigte, wie die Einsicht in das historische Werden zugleich für die kritische Wertung nutzbar gemacht werden konnte.

An der Lösung all der hier sich stellenden zahllosen Aufgaben teilzunehmen, war die Aufgabe, die mich mächtig anzog. Was mich lockte, war freilich weniger die synthetische Zusammenfassung. Daß es überhaupt unmöglich sei, schon jetzt die auch mir als letztes Ziel vorschwebende abgeschlossene, zusammenfassende quellenmäßige Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu schreiben, wie Zeller eine solche für die griechische gegeben hatte, war mir bald klar. Zu viel noch war zuvor mit vereinten Kräften ins Licht zu stellen und monographisch zu erforschen, und meine ganze Art war mehr der Analyse und der Urproduktion aus den Quellen, als

einem abschließenden Ausbauen zugewandt. Hierbei suchte ich besonders solche Seiten zu erforschen, die bisher noch weniger geklärt zu sein schienen. Insbesondere die Bewegungen in den Kreisen der Artisten, zugleich in ihrem Zusammenhange mit den naturwissenschaftlichen Studien, ergaben sich mir als solche, damit auch die platonischen und neuplatonischen Unterströmungen und die mannigfache Auswirkung dieser Bewegungen in den theologischen Kreisen, insbesondere in die Mystik hinein. So ließ sich dann von dort aus mancherlei auch für das genetische Verständnis der von Denifle und Ehrle in erster Linie erforschten theologisch gerichteten Scholastik gewinnen, die an Einfluß und dauernder Bedeutung jene andere ja freilich weit überragte.

Natürlich waren für diese Studien, insbesondere für das Studium der Handschriften, auch mehrfach größere Reisen zu machen, die mir zugleich in Italien, Frankreich und Belgien die fördernde Bekanntschaft hervorragender Forscher vermittelten, wie von Ehrle in Rom, Clodius Piat und Picavet in Paris, Mercier und De Wulf in Löwen.

Das Einzelne kann hier nur flüchtig berührt werden. Die Herausgabe der lateinischen Übersetzung der bis dahin nur in einer sehr verkürzten hebräischen Blumenlese veröffentlichten „Lebensquelle" des jüdischen Philosophen Avencebrol (ibn Gebirol) sollte eine viel umstrittene Quelle der neuplatonischen Bewegung vorlegen. In dem Übersetzer derselben, dem Spanier Dominicus Gundissalinus, stellte sich der erste, noch ganz kompilatorisch arbeitende Vertreter der neuen aristotelisch-arabistischen Richtung im 12. Jahrhundert heraus, über den ich eine zusammenfassende Charakteristik gab und dem eine Reihe von mir veranlaßter Arbeiten seinen Platz in der Geschichte bestimmte. Noch einmal bin ich später auf ihn zurückgekommen, in der Veröffentlichung einer von ihm übersetzten, für die Übergangszeit charakteristischen Schrift Alfarabis über den Ursprung der Wissenschaften (1916). Arbeiten über Alanus von Lille und die Herausgabe eines handschriftlichen Traktates gegen die Amalrikaner, jene den Neuplatonismus zum entschiedenen Pantheismus steigernde und mit joachimitischen Schwärmereien über die Weltzeiten verbindende antinomistische Sekte, bewegten sich im platonischen Kreise. Die im Rahmen zusammenhängender kritischer Gesamtberichte gegebene Richtigstellung der von Hauréau gänzlich mißverstandenen Lehre des Nikolaus von Autrecourt ließ in diesem Nominalisten des

14. Jahrhunderts den „mittelalterlichen Hume" erkennen (1897). Die Veröffentlichung der „Impossibilia" des Siger von Brabant machte zum ersten Male eine vollständige Schrift dieses Hauptvertreters des lateinischen Averroismus an der Pariser Universität bekannt — er vertritt bekanntlich die Lehre von der doppelten Wahrheit, während sein Gegner Thomas von Aquino, wie Albertus Magnus, den Aristoteles zu „christianisieren" und so eine philosophisch-theologische Gesamtsynthese zu begründen sucht —, von dem bald darauf P. Mandonnet eine mit einer glänzenden historischen Darstellung begleitete Gesamtausgabe erscheinen ließ. Auf die mancherlei Streitigkeiten, die später an die Sigerfrage sich anschlossen, gehe ich nicht ein; sie haben durch viel Unerfreuliches hindurch doch mehr und mehr den wahren Sachverhalt in einer zentralen Frage der philosophischen Bewegung in der Hochperiode der mittelalterlichen Scholastik an das Licht treten lassen. Auch den ersten literarhistorischen Teil eines Buches über den schlesischen Philosophen und Naturforscher Witelo vollendete ich noch in Breslau.

Als Organ für die Arbeit an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie konnte ich damals, dank der Unterstützung eines weitblickenden, für die Wissenschaft interessierten Verlegers, die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen" begründen, die in bis jetzt 22 starken Bänden und Doppelbänden viele Kräfte zu gemeinsamer Arbeit vereinigt haben. Als Mitherausgeber erschien vom zweiten Bande an auf meine Bitten auch G. Freih. von Hertling, dessen Name seit seinem „Albertus Magnus" ein Programm ausdrückte, ohne daß er zu seinem Bedauern indes infolge sonstiger vielfacher Inanspruchnahme an den Arbeiten selbst, abgesehen von der Anregung zu mehreren Abhandlungen seiner Schüler, weiter teilnehmen konnte.

III.

Nach siebzehn Jahren glücklicher Wirksamkeit am Oderstrand — einer Lockung nach Wien hatte ich widerstanden — folgte ich Herbst 1900 einem Rufe nach Bonn, an Stelle meines einstigen Kritikers Neuhaeuser. Dort fand ich als Fachgenossen Benno Erdmann wieder, dessen anregenden philosophischen Gedankenaustausch ich schon in Breslau mehrere Jahre hindurch hatte genießen können. Doch verließ ich, so sehr die geistige Atmosphäre der rheinischen Universität mir zusagte, Bonn schon nach fünf

Semestern, als aus Straßburg, wo durch Windelbands Übersiedlung nach Heidelberg ein Lehrstuhl freigeworden war, von Fakultät und Regierung ein eindringlicher Ruf mich traf, dem Folge zu leisten ich als vaterländische Pflicht betrachtete. Unvergeßlich sind mir die zehn Jahre, die ich im deutschen Elsaß verlebte, dem ich meine ganze Seele entgegenbrachte und dem noch jetzt schmerzlichst mein ganzes Gefühl zugewandt ist, nachdem ich Ostern 1912 Straßburg mit München vertauschte, um dort, wie einst in Breslau, im philosophischen Lehramt an die Stelle Georg von Hertlings zu treten, den inzwischen das Vertrauen seines Regenten vom Lehrstuhl an die Spitze des bayerischen Staatsministeriums berufen hatte.

Doch ich kehre zu der inneren Entwicklung zurück. Den in Breslau begonnenen „Witelo" habe ich erst in Straßburg zu Ende geführt. Ein neuplatonischer Traktat über die Intelligenzenlehre, den Rubczyński wegen der Ähnlichkeit der metaphysischen Ansichten dem durch seine „Perspektive" bekannten Schlesier Vitello oder vielmehr Witelo zugeschrieben hatte, war von mir mitsamt den einschlägigen philosophisch bedeutsamen Kapiteln der „Perspektive" ediert. Auch die literarischen Fragen waren in dem gedruckten Teile schon behandelt — seitdem habe ich freilich erkannt, was ich als möglich von Anfang an hinstellte, daß jener Traktat älter ist als Witelos Perspektive, wenn auch beide derselben Gruppe angehören — und eine kurze ideengeschichtliche Orientierung sollte den Schluß machen. Allein während des Abschlusses verschob sich der Plan. Der kurze Entwurf des Schlußkapitels wuchs sich zu einem erst 1908 vollendeten dicken Buche aus, das so allerdings wie ein ungefüger Wald sich darstellt, aus dem übrigens schon manche haben Holz schlagen können. Ganze ideengeschichtliche Monographien sind darin eingeschlossen. Vor allem lag mir daran, die Eigenart der in ihrer Bedeutung und Verbreitung bis dahin so wenig erkannten platonischen und neuplatonischen Bewegung auch innerhalb der Hochscholastik ins Licht zu setzen. So legte eine Analyse der Motive der Gottesbeweise die charakteristischen Unterschiede der in platonisierenden Gedankengängen sich bewegenden älteren, begrifflich-rationalistischen, und der kausalschließenden neuen aristotelischen Art dar und suchte so sowohl den Platz für die Auffassung jenes Traktats, wie Gesichtspunkte sachlicher Kritik für solchen Begriffsrealismus innerhalb der Scholastik selbst zu gewinnen. Ebenso verfolgte ich die Nachwirkungen der platonisch-

augustinischen Erkenntnislehre im Gegensatz zu der aristotelischen nach ihren Charakterzügen auch innerhalb der Hochscholastik. Insbesondere aber suchte ich zu zeigen, wie im Zusammenhang dieser antiaristotelischen, platonisierenden Strömungen eine ihrer Wurzel nach in älteste Zeiten zurückreichende Anschauung auch durch die Scholastik hindurchgeht — als „Lichtmetaphysik" habe ich sie bezeichnet —, die in nicht rein bildhafter Weise in dem, dem göttlichen Urlicht entstammenden, Lichte das Medium der Erkenntnis, das Prinzip des Lebens und zugleich den raumbildenden Faktor erblickt hat. Diese Lichtmetaphysik des Traktats über die Intelligenzen trat in Witelos „Perspektive" — aus der zugleich eine auf den Araber Alhazen zurückführende assoziative Erklärung psychischer Gebilde nachgewiesen wurde — in Verbindung mit mathematisch-physikalischem Denken.

Die so gewonnenen Erkenntnisse zogen bald weitere Kreise. Ein ähnlicher, mit der Naturwissenschaft sich verbindender Platonismus trat auch bei andern Denkern hervor, die damals näher bekannt wurden, wie bei Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg. Darüber hinaus fügten alle diese zunächst so befremdenden Erscheinungen sich in eine zusammenhängende platonische bzw. neuplatonische Bewegung ein, die vor allem im südlichen und westlichen Deutschland ihren Sitz hatte — als platonisierende „südwestdeutsche Schule" habe ich darum in Anlehnung an eine moderne Parallele sie bezeichnet —. Bei Albertus Magnus bildete sie, neben der von Hugo von Straßburg aufgenommenen traditionell augustinisch-theologischen und der von Thomas von Aquino weitergeführten aristotelischen Richtung, die eine Seite seines vieles umfassenden Wesens, die von da, wie auf Dietrich von Freiberg, so vorher schon auf Alberts Schüler Ulrich von Straßburg überging und in starker Steigerung auch für Meister Eckhart bestimmend wurde. Auch Dantes Denkweise erwies sich, trotz all seiner Beziehungen, namentlich in theologischen Fragen, zu Thomas von Aquino, in philosophischen Dingen mehrfach dieser Richtung verwandt. In einer Straßburger Rede von 1912 über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters und einer Münchener über den Platonismus im Mittelalter (1916) sowie an verschiedenen anderen Orten habe ich diese Anschauungen bestimmter zu formulieren gesucht. Ein neues, freilich mit seinen rätselhaften Gottesdefinitionen mehr ornamental wirkendes Dokument solchen platonisierenden Denkens in neupytha-

goreischer Färbung machte ich in dem pseudohermetischen „Buche der 24 Meister" zugänglich (1913).

So war es mein Bestreben, bei aller Hochachtung und Schätzung der insbesondere durch ihre klare Ausgeglichenheit zur Herrschaft und zu dauerndem Bestande gelangten in Thomas gipfelnden scholastischen Synthese, doch überall den lebendigen Reichtum und die volle Lebensspannung zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne habe ich mich auch bemüht, einer ihn allzusehr an die thomistische Doktrin angleichenden und an dieser messenden Darstellung gegenüber die Naturphilosophie des sprachen- und naturkundigen Roger Bacon, insbesondere seine Lehre von Materie und Form, Individuation und Universalität, in die ihr entsprechenden Zusammenhänge zu bringen (1916).

Mancherlei Interessen vereinigten sich bei der langjährigen Beschäftigung mit der Schrift des Alfredus Anglicus: De motu cordis. Einmal bot auch er eine interessante Vereinigung naturwissenschaftlicher und philosophischer Interessen, bei der freilich zu dem Platonismus und Neuplatonismus ein sehr starker Aristotelismus richtunggebend sich gesellte. Damit aber verband sich eine andere, an sich rein literarhistorische Frage, die indes wegen des besonderen, stark rezeptiven Charakters des mittelalterlichen Philosophierens zugleich nicht geringe philosophiegeschichtliche Bedeutung erhielt und auf die bereits die Forschung zu Siger von Brabant mich geführt hatte. Es war die Frage der Rezeption auch der realphilosophischen Schriften des Aristoteles, der ja dem älteren lateinischen Mittelalter in der Hauptsache nur als Logiker bekannt war. Durch den Nachweis der wahren Abfassungszeit von Alfreds früher zu spät angesetzter Schrift und die Ermittelung der von ihm gebrauchten Übersetzungen, zum Teil mit Hilfe neuer Handschriften, ließen sich nicht unwichtige neue Erkenntnisse gewinnen. In den Kreisen der „Beiträge" hat dann Grabmann diese Frage der Aristotelesübersetzungen mit gründlichster Handschriftenkenntnis in umfassender Weise neu aufgegriffen.

Gleichfalls auf den aristotelischen Kreis bezieht sich eine jüngst erschienene Publikation über Petrus von Hibernia, den Landsmann des Michael Scottus, und seine Disputation vor König Manfred. Auf Grund einer handschriftlichen Entdeckung konnte ich darin von dem ersten philosophischen Jugendlehrer des Thomas von Aquino, der diesen schon vor Albert dem Großen in den

Aristotelismus einführte und ihm hier die erste Einstellung gab, ein Bild geben und damit, wie ich denke, nicht nur einen Beitrag zur Hohenstaufenzeit, sondern vor allem auch einen solchen zur Aufhellung des Werdeganges des größten der Scholastiker selbst.

Noch zweier zusammenfassender Darstellungen habe ich Erwähnung zu tun. Was mir ideengeschichtlich als das Bedeutsame in der gesamten mittelalterlichen Philosophie erschien, der der Artisten wie der theologisch orientierten, was eine Auseinandersetzung mit ihm auch in der Gegenwart noch zu verlangen und einer solchen wert schien, das habe ich in zusammengefaßter Darstellung und komprimierter Form in dem Abschnitt über die europäische Philosophie des Mittelalters gegeben, der in der Allgemeinen Geschichte der Philosophie in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" erschienen ist (1909). Gar nicht war mein Bestreben dort darauf gerichtet, mit möglichster Vollständigkeit und gleichmäßig alle Erscheinungen hervortreten zu lassen. Auf eine Charakteristik von Zeiten, Bewegungen und wahrhaft repräsentativen Menschen kam es mir an und auf eine bei aller Kürze möglichst exakte, von jeder Um- und Eindeutung freie Darlegung derjenigen Ideen, die, wie für ihre Zeit, so auch noch jetzt etwas zu sagen haben. — In ähnlicher Weise und nach ähnlichen Gesichtspunkten, auch hier mit Bewußtsein die dankbare und bequeme Form eines lernbaren Kompendiums vermeidend, habe ich dann bei der zweiten Auflage (1913) als Vorbereitung einen Überblick der patristischen Philosophie, d. h. des Philosophischen bei den Vätern, nicht der gesamten Patristik auch nach ihrem theologischen Gehalt, hinzugefügt.

Ich habe ausführlicher über meine Arbeit an der mittelalterlichen Philosophie gesprochen, weil ich glaube, daß ich hier der Forschung am meisten Anregung bringen konnte. Mein Interesse und meine Arbeit freilich waren von Anfang an und in steigendem Maße ebenso der neueren Philosophie zugewandt. Während ich die zusammenfassende Darstellung dem Unterricht überließ, habe ich mich literarisch mit einer nicht geringen Reihe einzelner Erscheinungen beschäftigt, bei denen ich mir indes sehr wohl eines Zusammenhanges mit meinem eigenen inneren Entwicklungsgange bewußt bin, namentlich bei solchen Artikeln, welche der Niederschlag einer sachlichen Auseinandersetzung mit bestimmten Theorien waren, während andere auf den Nachweis historischer Zusammenhänge oder auf die Formung lebendiger Einzelbilder ausgingen. Auf sachliche Auseinandersetzung — und solche kann

man ja auch geben, ohne fortwährend im eigenen Namen darein zu reden — kam es mir, wie begreiflich, vor allem an gegenüber Kant, durch den auch ich, wie durch keinen anderen, immer wieder erschüttert wurde und dessen Kritizismus einerseits, ethischen Idealismus anderseits ich in einem Aufsatz zur hundertjährigen Wiederkehr seines Todes positiv und negativ zu würdigen suchte. Ebenso bei Comte und Spencer, wo die Selbstbehauptung einer theistischen Metaphysik gegen den Positivismus und Agnostizismus und den Evolutionismus in Frage stand, und bei Bergson, dessen Lebens- und Erlebnisphilosophie im Zusammenhange romantischer von früh mir vertrauter Stimmungen mich zwar stark ergriff, aber trotz all dessen, was sie zur Überwindung eines kahlen Positivismus brachte, doch als logisch unhaltbarer Irrationalismus erschien. Nicht minder in einer Reihe von Artikeln zur Staatsphilosophie — wie von den Alten Plato, so behandelte ich von den Neueren Spinoza Rousseau, Fichte —. Rein historischem Interesse verdankten Arbeiten zu Giordano Bruno und zu Descartes ihren Ursprung sowie mehrere Aufsätze zu Locke, in denen ich durch Aufhellung ihrer bis ins Mittelalter zurückgehenden Vorgeschichte zur Klärung bestimmter Begriffe beizutragen suchte. Jugendliches Interesse am Humanismus verband sich mit der Arbeit am Mittelalter in einer Abhandlung über mittelalterlichen und Renaissance-Platonismus. Anderswo kam es mir in erster Linie darauf an, von der Persönlichkeit, ihrem Wesen und Werden, ein anschauliches Bild zu geben. So von dem Dichterphilosophen Sully Prudhomme und den Münchenern Prantl, Külpe und von Hertling.

IV.

Bin ich so, von den hier mich drängenden Aufgaben festgehalten, schriftstellerisch ganz vorwiegend als Philosophiehistoriker tätig gewesen, so ist mir doch, wie ich schon bemerkte, die Philosophie nie in Geschichte aufgegangen. In letzter Instanz stellte sich mir auch die Geschichte in den Dienst der Philosophie selbst, nicht eines bestimmten Systems, sondern der philosophischen Wahrheit an sich. Darum kam ich bisher auch nie dazu, die oft von mir gewünschten historischen Kompendien zu edieren. War mir doch die Philosophie in erster Linie Problemgeschichte und ihre vornehmste Aufgabe die, die Ausgestaltung der sachlichen Probleme selbst aus dem historischen Geschehen hervorzuleuchten zu lassen. So treten, wenn auch nicht als abgerundetes System, meine eigenen

philosophischen Anschauungen, wie sich diese mir in steter kritischer Weiterbildung entwickelten, nicht nur in den wenigen ganz oder vorwiegend systematischen Arbeiten hervor, die von mir bisher erschienen sind, wie in dem Buche über Anschauung und Denken (1913) und einem älteren Aufsatz zur Metaphysik, sondern auch in manchen historischen Arbeiten, vor allem in den Auseinandersetzungen mit modernen Philosophen, mit Kant und dem Positivismus, mit Spencer und mit Bergson, auch in einer ausführlichen Besprechung von Erdmanns Logik, seit der ich freilich über manche damals gehegte Auffassungen hinausgegangen bin. In aller Kürze habe ich meine Stellungnahme zu den Hauptproblemen jüngst gezeichnet in einer Abhandlung über den Kampf der Welt- und Lebensanschauungen, die freilich durch die aufgezwungene Raumbeschränkung auf das engste zusammengeschnitten wurde.

Einige Hauptpunkte, auf die ich Gewicht lege, seien hier kurz berührt, weniger in der Form einer sachlichen, begründenden Wiedergabe, als in der einer Charakteristik. Ich gehe dabei indes in der Hauptsache nur auf die Art meiner Einstellung zu den sachlichen Problemen ein, also auf das Erkenntnistheoretische und Methodologische, nicht auf den sachlichen Inhalt selber, wie ich ihn in systematischer Form wohl im gesprochenen Wort, aber nicht in den Publikationen, an die ich in der Hauptsache hier mich anschließen muß, entwickelt habe. So sind es nur wenige, wenn auch nach bestimmten Seiten hin charakteristische Fragmente, die ich an dieser Stelle biete.

1. Meine Generation nahm ihre philosophische Entwicklung noch in der Zeit, da die Philosophie um ihr Daseinsrecht nach allen Seiten hin den Kampf zu führen hatte. In ihrer metaphysisch gerichteten Form von der in der positiven Wissenschaft herrschenden Anschauung als Begriffsdichtung dahingestellt, suchte sie in der Lehre von der Erkenntnis sich ein eigentümliches Gebiet wissenschaftlicher Forschung zu sichern, sei es, daß sie die Aufgabe in mehr psychologischer Weise im Sinne einer Analyse der Genesis des menschlichen Erkennens faßte, sei es, daß sie wenigstens der Tendenz nach den Nachdruck auf den Aufbau der Erkenntnisinhalte und dessen inhaltliche Bedingtheit legte. Nur dies blieb als wissenschaftliche Philosophie, während die Philosophie in dem Sinne, wie Plato und Aristoteles, das Mittelalter, Descartes und Leibniz sie pflegten, von engeren Kreisen abgesehen, nur in der historischen Betrachtung fortbestand und im übrigen als außerwissenschaftliche, dem Gemütsbedürfnis und der Phantasie entsprungene Spekulation galt. Lotze freilich gehörte zu den wenigen Großen, die auf Philosophie im alten Sinne nicht verzichteten. Gab doch schon die Art, wie er den Sinn der Platonischen Ideen auf das Reich des Gültigen umdeutete, trotz ihrer historischen Unrichtigkeit einen sachlich bedeutsamen, nach den verschiedensten Seiten hin ausstrahlenden Anstoß.

Daß eine solche universelle Aufgabe der Philosophie, wie die großen metaphysisch gerichteten Systeme sie erstrebten, nicht preisgegeben werden dürfe, daß darin nicht eine nur von Wichtigerem abhaltende Verstiegenheit liege, sondern eine notwendige Forderung der Vernunft, daran habe ich stets festgehalten. Gewiß hat die Philosophie nach der einen Seite hin auch eine fachliche Sonderaufgabe. Als Psychologie und als Wissenschaftslehre — dies als logische Methodenlehre und als geltungbegründende und geltungbegrenzende Erkenntnistheorie — hat sie, wie ihre eigenen weiteren, insbesondere metaphysischen Untersuchungen, so auch die Arbeit der Einzelwissenschaften in zentraler Weise zu begründen, sicher zu stellen und kritisch zu zügeln. Aber über diese noch innerhalb der Fläche des Globus intellectualis der Wissenschaften verbleibende und darum selbst noch in gewissem Sinne fachwissenschaftliche Funktion hinaus geht eine transzendente, die von der Fläche in die Tiefe strebt und so die Philosophie in einem neuen Sinne zur Grunddisziplin macht. Es ist die Frage nach dem tieferen Sinn und der Bedeutung der Welt und des Seinszusammenhanges, in dem wir stehen, und nach dessen letztem Grunde, sowie nach Sinn und Ziel des Lebens für den Einzelnen und die Gemeinschaften, nach seinen Werten und deren tieferer Begründung. Nicht nach den Werten ausschließlich gehen diese letzten Fragen, um die Probleme des Seins restlos den Naturwissenschaften zu überlassen. Die Frage nach dem letzten Zusammenhange des Seins, in den wir gestellt sind, besagt schon innerhalb der Sphäre des Seins selbst, noch abgesehen von dem Werte dieses Zusammenhanges an sich und für uns, ein eigenartiges Problem letzten Sinnes, das durch die Wissenschaften von den einzelnen Seinsgebieten, den Naturwissenschaften, auch in ihrer kollektiven Gesamtheit nicht erfaßt wird und daher als Metaphysik der Philosophie vorbehalten bleibt. Darum umschreibt der zur Zeit der Romantik geformte Begriff der „Weltanschauung" — Josef Görres gebraucht ihn 1807 in den „Deutschen Volksbüchern", im Gegensatz zu der speziellen Anschauung eines einzelnen Faches — trotz alles Schwankenden, das ihm anhaftet, am besten diese Auffassung von der letzten Aufgabe der Philosophie. Wir müssen ihn freilich noch durch die Hineinbeziehung der „Lebensanschauung" ergänzen, um neben dem Theoretischen von vornherein das Praktische, neben dem Metaphysischen das Ethische zur Geltung kommen zu lassen.

Philosophisch aber ist eine solche Welt- und Lebensanschauung nur, insofern sie rational erarbeitet ist. Ethische Imperative, religiöses Erleben, gefühlsbetonte Intuitionen der Phantasie sind ebensowohl wie die Erfahrungstatsachen der physischen und der psychischen Natur Objekte und Unterlagen für das philosophische Forschen, aber nicht das Instrument des Philosophierens. Anderseits ist Philosophie nicht ein Konstruieren der gesamten Wirklichkeit aus ursprünglich in der Vernunft liegenden Begriffen, auch kein Aufbau der Welt aus den Bedingungen des im eigenen Ich sich erfassenden Bewußtseins überhaupt. Die Rationalität des Philosophierens wird nur darin bestehen können, daß zu dem im unmittelbaren äußeren oder inneren Erleben Erfaßten

in widerspruchsfreiem kausalem Denken die Voraussetzungen gesucht werden, aus denen jenes unmittelbar Erlebte einheitlichen Sinn und der kausalen Forderung entsprechendes Verständnis gewinnt. Im Gegensatz zum Irrationalismus und zum Skeptizismus wird eine solche Auffassung dann allerdings auch die nur noch indirekt zu rechtfertigende, nicht mehr positiv zu deduzierende letzte Voraussetzung einschließen, daß das Wirkliche in seinen letzten Gründen vernunftgemäß und anderseits das Denken seiner Bestimmung und seinen Ordnungsprinzipien nach wirklichkeitsgemäß sei. Womit dann trotzdem für eine rationale — nicht rationalistisch konstruierende — Philosophie ein Irrationales im einzelnen von der Welt so wenig ausgeschlossen ist, als wie sie das Denken zum kongruenten Gleichbilde der Realität zu machen braucht.

Damit aber stehen wir bereits in der Erkenntnislehre.

2. Nicht jedes Denken ist ein Erkennen, sondern nur dasjenige, welches inhaltlich durch den Sachverhalt bestimmt wird, mit dem der Gedanke nicht identisch ist, auf den er aber als bewußtseinsimmanenter Inhalt sich bezieht. Anders ausgedrückt: Nur ein wahres Denken — d. h., da Wahrheit vollendet nur im Urteil ist, nur ein wahres Urteil — ist ein Erkennen; ein wahres Urteil aber ist ein solches, bei dem der Urteilsinhalt mit dem Sachverhalt übereinstimmt. So ist mir der Begriff des Sachverhalts in seiner Unterscheidung vom Urteilsgehalt Angelpunkt der Erkenntnistheorie. Schon vor Jahren, wenn auch in anderer Ausdrucksweise und in rein logischem Zusammenhange, betonte ich ihn in einer Auseinandersetzung mit Erdmanns Theorie des hypothetischen Urteils. Der Sachverhalt ist es, der das Urteil normiert und so das Erkennen bestimmt, nicht die Eignung einer Annahme für die Lebensentfaltung des Subjektes — hier hat sich mir die bestimmte Fassung der antipsychologistischen Grundauffassung schon früh in der Auseinandersetzung mit Spencer ergeben —; auch nicht die Bedingungen für die Möglichkeit einer Erfassung durch das Bewußtsein, wenn auch durch diese der Erkenntnis Grenzen gesetzt sind. Wie die empirische Wahrheit eines Urteils darin besteht, daß der begriffliche Urteilsgehalt wirklich das ausdrückt, was in dem empirischen Sachverhalt als dem Urteilsgrund (nicht: was in dem Subjekt des Urteils) enthalten ist, so darf auch bei der höheren erkenntnistheoretischen Frage dieser Wahrheitsbegriff nicht durch einen im Prinzip verschiedenen ersetzt werden. Auch die erkenntnistheoretische Wahrheit verlangt, daß das Denken, um überhaupt ein Erkennen zu sein, einem Sachverhalt entspreche, der nicht erst durch das denkende, urteilende Bewußtsein selbst gesetzt ist. Und zwar bezieht sich diese Forderung nicht nur auf das sinnfällige Material, in dem uns Gegenstände der Erkenntnis gegeben sind. Sie muß auch auf die wesenhafte Struktur und die Gesetzmäßigkeit der Gegenstände der Erkenntnis gehen. Setzt man den Unterschied zwischen der durch den Namen des Aristoteles bezeichneten Richtung und der Kantischen darein, daß für Aristoteles die Wahrheit Übereinstimmung zwischen dem Gedanken und der Sache ist, für Kant Übereinstimmung mit den Bedingungen des Bewußtseins, so ist meine erkenntnistheoretische Einstellung im Grundgedanken

durchaus aristotelisch. Soll ich sie mit einem Worte kurz charakterisieren, so würde ich sie als Objektivismus bezeichnen.

Wesentlich ist es diesem Objektivismus, daß er im Erkennen das Denken sich auf einen dem vorstellenden und urteilenden Bewußtsein gegenüber transzendenten Sachverhalt beziehen läßt. Solche Sachverhalte können beruhen in einer realen physischen Außenwelt, einer realen Welt von psychischen Wesen (mit dem Grenzfall des sich selbst und seine eigenen Bewußtseinsinhalte erfassenden psychischen Wesens), in einer idealen Welt von gültigen Wesenheiten und Beziehungen (z. B. den mathematischen), die selbst freilich wenigstens ohne psychische Wesen nicht sein würden, in einer idealen Welt von Werten, für die das gleiche gilt, zuletzt auf rein metaphysischem Erkenntnisgebiet in einem Absoluten, das die letzte Grundlage von alle diesem ist und ohne das weder ein reales physisches und psychisches Sein, noch ein ideales Gültiges sein würde. Wie aber das Denken überhaupt auf einen von ihm unterschiedenen Sachverhalt gehen könne, dies ist eine Frage, die in metaphysische Zusammenhänge führt. Wie alles Metaphysische, kann sie nicht a priori, sondern nur durch eine Annahme beantwortet werden, die Annahme, daß in den Sachverhalten selbst ein Logisches sich ausdrückt (wenn auch nicht im Sinne von Hegels apriorischem, den Inhalt aus der dialektischen Form erzeugendem Panlogismus), daß die Sachverhalte selbst in einem Logos begründet sind, in dem auch das vorstellende und urteilende Bewußtsein seinen letzten Grund hat. Ist mein Objektivismus in seiner Grundtendenz aristotelisch, so schließt er metaphysisch doch das Motiv der Platonischen Ideenlehre mit ein. Doch das ist nicht rein erkenntnistheoretischer Standpunkt. Für diesen ist ein Erstes die nicht weiter abzuleitende, sondern als gegeben hinzunehmende wesenhafte Eigentümlichkeit des Denkens, ein dem Subjekt Gegenüberstehendes, von ihm Unterschiedenes zu „meinen", „darauf zu gehen", es zu „intendieren", oder auch: „Sinn" zu haben. Die erkenntnistheoretische Anerkennung dieser dem Denken wesentlichen Eigentümlichkeit wird erleichtert durch die Anerkennung der Ursprünglichkeit einer Denkfunktion in der „Denkpsychologie". Ich bin in „Anschauung und Denken" nach einigen Seiten hin auf sie eingegangen.

Die Erfassung der Sachverhalte erfolgt durch immanente Bewußtseinsinhalte, Gedanken — „Gedanken" im Sinne des Gedachten, des verbum mentis der Alten, nicht des Denkens als Denktätigkeit, wie man auch Urteil und Urteilen unterscheiden kann. Diese Gedanken können unter Absehung von der individuellen Denktätigkeit in ihrer Abstraktheit betrachtet werden, wie die Logik es tut, die sich nur mit dem Sinn, nicht mit der Psychologie des Denkens beschäftigt und die den Gedanken dann Zeitlosigkeit zuschreibt, d. h. eine negative, nicht eine positive Ewigkeit, sowie Gemeinsamkeit für alle bewußten Subjekte, d. h. wieder nicht im positiven Sinne, sondern im negativen des Ausschlusses einer individuellen Zugehörigkeit.

Erkenntnisse nun sind diese Gedanken, wenn sie nicht darauf sich beschränken, Inhalt oder Sinn eines Denkens zu sein, sondern wenn ihr Meinen weiter auf einen realen oder idealen Sachverhalt geht, und

wenn sie diesem realen oder idealen Sachverhalt entsprechen. Darum braucht nicht — nach der bekannten Einwendung — der Sachverhalt selbst Gedanke zu werden. Der aristotelische erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff verlangt nicht, daß das Bewußtsein, wie bei der empirischen Wahrheit, den Urteilsinhalt und den Sachverhalt, jeden für sich, erfasse, beide aneinander halte und miteinander vergleiche. Die Ansicht ist vielmehr, daß das Bewußtsein im erkennenden Denken (wobei hier von dem Erkennen der zwischen den Gedanken selbst obwaltenden Beziehungen, einer rein logischen Aufgabe, abgesehen wird) nicht seine Gedanken selbst, seine Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe, „meine", sondern in seinen Gedanken und durch diese einen Sachverhalt, derart, daß der Gedanke seine Beziehung auf den Sachverhalt selbst in sich einschließt, als Möglichkeit im Begriff, vollendet im Urteil.

Im Sinne der objektivistischen These liegt es nun weiterhin, daß diese Beziehung der Gedanken auf einen Sachverhalt nicht nur in der Intention des Denkens liege, sondern daß sie auch richtig sei, daß durch die Gedanken-Elemente Sachverhalts-Elemente, durch die Gedanken-Ordnung eine Sachverhalts-Ordnung erfaßt seien, und daß gerade das Zutreffen dieser Beziehung die erkenntnistheoretische Wahrheit ausmache. Wie diese Gedankenordnung entsteht, das Bewußtsein von Denkprinzipien — des auf Wesen und Dasein gehenden Widerspruchsprinzips, des auf Dasein gehenden Kausalprinzips —, sowie die Stukturbegriffe des Gegenständlichen, die Kategorien, das steht hier nicht zur Erörterung, ist vielmehr Gegenstand einer weiteren Untersuchung. Gewiß nicht dadurch, daß aus den Sachverhalten eine Ordnung in das Bewußtsein einfach hinüberwandert; vielmehr kommt hierfür in der Tat die Natur des Bewußtseins — des wirklichen, konkreten Bewußtseins, nicht eines abstrakten erkenntnistheoretischen Begriffs des Bewußtseins überhaupt, der als abstrakter das voraussetzt, wovon er abstrahiert ist — in Frage. Wobei dann freilich daran festzuhalten ist, daß diese Ordnungselemente des vorstellenden und urteilenden Bewußtseins nur die Gedanken formen, durch welche die Sachverhalte erfaßt werden, nicht die Sachverhalte selbst; der Verstand ist nicht der „Gesetzgeber der Natur". Wie es aber mit der Entstehung dieser Prinzipien und Strukturformen der Gedanken auch stehen möge: das behauptet der Objektivismus, daß dieselben in der Tat Mittel für das Bewußtsein sind, Sachverhalte erkennend zu haben. Nicht nur in seinem sinnlichen Erfahrungsmaterial, sondern auch in seinen Denkformen; wenn es diese in ordnungsgemäßer Weise verwendet, erfaßt das Denken wirklich Sachverhalte. Sollen insbesondere bestimmte real daseiende Sachverhalte erfaßt werden, so wird der Ausgangspunkt des Denkens stets in der äußeren oder inneren Erfahrung gegeben sein müssen, da der Gedanke aus sich allein keine geltende Beziehung auf ein bestimmtes Dasein herausziehen kann.

So ist dieser Objektivismus ein Realismus. Auch die Denkprinzipien und die Kategorien sind ihm in Beziehung auf ihre Gültigkeit zuerst Seins-, und dann Denkbestimmungen, freilich nicht Bestimmungen eines sinnlosen, stumpfen Seins, sondern von Sachverhalten,

in denen selbst ein Logos sich ausdrückt. Daß dem so sei, kann er natürlich nicht direkt und a priori dartun; er müßte dann ja die Sachverhalte aus dem Bewußtsein hervorgehen lassen, womit sie aufhören würden, das Normierende für das Bewußtsein zu sein. So kann die Rechtfertigung nur indirekt gegeben werden. Es ist zu zeigen, daß nur unter dieser Voraussetzung der Zusammenhang, in dem wir stehen, ein sinnvoller, d. h. widerspruchsfreier und dem begründenden Denken entsprechender wird. Daß dieser Zusammenhang aber überhaupt Sinn hat, ist eine erste Annahme, die gemacht werden muß, wenn von einem Erkennen überhaupt noch gesprochen werden soll. Ohne eine erste Forderung, eine erste Tat, d. h. eine erste Annahme, kommen wir nicht fort.

Aber dieser Realismus ist kein naiver. Er bildet sich nicht ein, daß ein von der phänomenalen Erfahrung ausgehendes Denken nun auch die Sachverhalte, insbesondere das Sein der realen Außenwelt, in ihrem An-sich adäquat erfasse. Nur das Daß von solchen realen Sachverhalten, von ihren Elementen und deren Ordnung — und eine Ordnung ohne die Seinsprinzipien des Widerspruchs und der (richtig verstandenen) Kausalität wäre überhaupt nicht denkbar — erfaßt das erkennende Bewußtsein in jedem Falle durch die ihm immanenten Kategorien; in das Wie kann es nur bis zu einem gewissen Grade und nur in einem voranschreitenden Prozeß mehr oder minder eindringen. Manches in den Gedanken gehört nach seiner Eigenart nur dem Bewußtsein an. Der Realismus kann darum nur ein kritischer Realismus sein. „Kritisch" natürlich nicht im Sinne des Kantischen Kritizismus genommen; in welchem Falle ein kritischer Realismus freilich ebenso ein Widerspruch wäre, wie die kritische transzendente Metaphysik, von der im folgenden gesprochen wird.

3. Aus diesen Bestimmungen erhellt zugleich, in welchem erkenntnistheoretischen Sinne oben von Metaphysik als Abschluß der Philosophie die Rede war. Wie schon eine im Geiste des kritischen Realismus vorgehende Wissenschaft von der Natur, um die Erscheinungen zu erklären, Annahmen aufstellt, aus denen als Obersätzen die gegebenen und in ihrer funktionalen Gesetzmäßigkeit herausgearbeiteten Erscheinungen sich ableiten lassen, also auf dem Wege eines umgekehrten Kausalschlusses vorgeht und zu der Folge den Grund aufsucht, wie sie diese begründenden Annahmen aber nicht mit dem Positivismus nur als denkökonomische Fiktionen betrachtet, sondern als Realerkenntnisse, als Annäherungen an den wahren Sachverhalt, der sogar in gewissen Grundbestimmungen sich rein in ihnen ausdrückt, so wird auch der Frage des Gesamtzusammenhanges gegenüber das Verfahren sein. Die Metaphysik des kritischen Realismus wird auch hier nicht den unmöglichen Versuch machen, diese letzten Gründe aus Begriffen oder den Bedingungen des Bewußtseins zu deduzieren, sondern wird das der Erfahrung gegenüber Transzendente in der Form von notwendigen Voraussetzungen zu dem in der Erfahrung der Natur und des geistigen Lebens Gegebenen zu erfassen suchen. Insofern ihre transzendentale Methode, kausal rückwärtsschreitend, nicht von reinen Begriffen, sondern von der Gesamtheit des in den äußeren und inneren

Erlebnissen Gegebenen ausgeht, um dazu die vorauszusetzenden Bedingungen, die ὑποθέσεις im Sinne Platos (nicht im Sinne eines wegen seiner Unsicherheit so bezeichneten „Hypothetischen") aufzusuchen, könnte sie im Gegensatz zur apriorischen Metaphysik als „aposteriorische" bezeichnet werden. Da hierdurch indes der unzutreffende Gedanke nahegelegt wird, als solle der Inhalt der Metaphysik selbst a posteriori gegeben sein, so ziehe ich dieser von anderen gebrauchten Bezeichnung die einer kritischen Metaphysik vor. Auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein und Erkenntnis zu geben, verzichtet diese kritische Metaphysik nicht, wenn sie auch nicht apriorisch-apodiktischer Natur ist; denn sie betrachtet bei jedem Wissenschaftsgebiet denjenigen subjektiven Gewißheitsgrad als ausreichend, der der Natur des Wissensobjektes und insbesondere der Art, wie sich dieses uns darstellt, entspricht.

Die metaphysische Welt- und Lebensanschauung selbst aber, welche ich vertrete, kann ich ihrem Inhalte nach hier nicht näher entwickeln und begründen, sondern nur charakterisieren. Es ist die des metaphysisch-ethischen Idealismus (der mit einem erkenntnistheoretischen Realismus sehr wohl vereinbar ist), welcher durch den theistisch-teleologischen Grundgedanken seine besondere Färbung erhält und als solcher in dieser Skizze bereits mehrfach hervorgetreten ist. Auch Gott fällt dieser Anschauung nicht aus der Sphäre der Wissenschaft heraus, so daß er nur Gegenstand der Religion und des religiösen Glaubens wäre. So bedeutsam ihr das individuelle und gemeinsame religiöse Erleben als unmittelbare Quelle eines Gottesbewußtseins auch ist, so hält sie doch fest auch an der rationalen Begründung des Gottesgedankens. Wie sie zur letzten Begründung des veränderlichen, nichtnotwendigen Seins, das die Erfahrungswelt uns zeigt, die Voraussetzung eines an sich notwendigen, wesenhaften Seins als unentbehrlich ansieht, das allein der Kausalreihe einen außer ihren Bedingungen rückschreitender und gegenseitiger Abhängigkeitsverhältnisse stehenden absoluten ersten Anfang, der Gesamtheit des Nichtnotwendigen einen letzten hinreichenden Grund geben kann, so findet sie nur unter der Voraussetzung des unendlichen Geistes als des letzten Grundes des Seins und der Erkenntnis die Zusammenstimmung von Denken und Sein und die Möglichkeit unbedingt geltender Wahrheiten erklärlich, sowie die letzte Möglichkeit objektiv geltender Werte, die nicht bloß aus dem subjektiven Fühlen oder Begehren hervorgehen, verständlich.

4. Wie die Metaphysik des Seins, so fügt auch die Theorie der sittlichen Werte und damit die Ethik sich ihrer Einstellung nach in die objektivistische Erkenntnislehre ein. Die letzten Wertmaßstäbe des Sittlichen sind so wenig, wie das theoretisch Gültige, der jedesmalige Niederschlag, gewissermaßen der jedesmalige Gerinnungszustand des über jeden dieser Zustände hinaus stets weiter sich entwickelnden, durch den Kampf um das Dasein vorangedrängten, in Lust und Unlust seiner bewußten Lebens. Der biologische Evolutionismus erklärt wohl in manchem die tatsächlichen Verhaltungsweisen, Einrichtungen und Urteile auch auf sittlich relevanten Gebieten, aber er gibt keine letzten Wertmaßstäbe. Ebensowenig tut dies der nur an den Folgen sich

orientierende und diese nur nach ihrem individuellen oder universellen Lustwert bemessende Utilitarismus. Womit sich sehr wohl verträgt — einseitiger Rigorismus übersieht dies —, daß an sich auch die Lust, falls sie aus dem richtigen Verhalten hervorgeht und auf einen wertvollen Inhalt geht, nichts Unsittliches ist, vielmehr stets eine wirksame, relativ wertvolle Triebfeder bleiben und einen ergänzenden Bestandteil der glückselig zu preisenden Beschaffenheit ausmachen wird. Aber die *letzten* Wertmaßstäbe müssen vielmehr etwas Objektives sein, das nicht erst dadurch seinen Wertcharakter erhält, daß es Lust hervorruft, sondern (denn eine *Beziehung* schließt der Wert ein) dadurch, daß es vervollkommnet. So setzt die sittliche Bewertung menschlichen Tuns, menschlicher Gesinnung und Zuständlichkeit ein Ideal der freivernünftigen menschlichen Persönlichkeit und der in Gerechtigkeit und Liebe durch freivernünftige Betätigung verbundenen menschlichen Persönlichkeitsgemeinschaft voraus, aus dem über den bloßen Formalismus der *Kantschen* Theorie hinaus die Ethik erst Inhalt erhält. Dieses Ideal ist in seiner Reinheit nicht in empirischer Wahrnehmung gegeben, ist aber auch nicht irgendwo neben oder über dem realen Menschen erfaßbar. Es kommt vielmehr dadurch zustande, daß vom geistigen Bewußtsein durch ein ursprüngliches Vorziehen in dem wirklichen menschlichen Leben diejenigen Elemente erfaßt werden, die seine Vollkommenheit ausmachen und die in dem geistigen Kosmos der sittlichen Werte ihre Objektivität haben.

Wie dieses — sowohl intellektuelle wie gefühlshafte — ursprüngliche Vorziehen zustande kommt, ist eine Frage für sich, die hier nicht weiter verfolgt wird. Nicht im einzelnen verfolgt werden soll hier auch die Frage, worin denn ein solcher Kosmos der Werte, der zunächst als Vorausgesetztes vor uns steht, seinen Bestand haben könne. Sie ist wieder eine metaphysische. Sollen jene Werte mehr sein als nicht weiter zu rechtfertigende, wie in das Leere hinausprojiziert erscheinende Voraussetzungen, so müssen sie hervorquellen aus dem wirklichen Leben eines höchsten Ideals, und zwar, da es sich ja zu höchst um geistige Personenwerte handelt, aus einer unendlichen geistigen Persönlichkeit, mit einem Worte: aus Gott. Nicht — soweit nicht die Pflicht der Gottesverehrung selbst in Betracht kommt — so, als ob nun aus dem Begriffe Gottes als Erkenntnisgrund die ethischen Vorschriften deduziert werden könnten; wohl aber als aus der letzten ratio essendi jener Werte.

Durch diesen metaphysischen Zusammenhang erhält zugleich — nach mehreren bedeutsamen außermetaphysischen Vorstufen, die hier beiseite bleiben — die auf den Wert gehende ethische *Pflicht* ihre letzte, metaphysische Begründung, das ethische *Sollen*, das mit dem ethischen Wert nicht von selbst gegeben ist; denn dieser könnte ja an sich mit einem bloßen Wünschen seinen Abschluß finden, das dann den wirklichen Verlauf resigniert dem Lust- und Unlustmechanismus eines rein kausal bedingten Geschehens überließe. Das Pflicht*bewußtsein* zwar kann mannigfach entstehen, insbesondere durch von außen oder von innen erwachsene Gewohnheit; die Pflicht*geltung* aber zuletzt nur durch einen berechtigten vernünftigen Willen. Nur darf

dabei das auf den spätmittelalterlichen Nominalismus zurückgehende und auch von Kant bei seiner Polemik gegen die Heteronomie der Moral vorausgesetzte Mißverständnis nicht begangen werden, als solle erst ein solches Willensdekret willkürlich und despotisch den Unterschied von Gut und Böse aufstellen und äußerlich durch den Zwang von Lohnverheißung und Strafandrohung befestigen; während es sich doch nur um die Willenssanktion desjenigen handelt, was als Wert in der subsistierenden Güte und Heiligkeit selbst wesenhaft begründet ist.

Schriftenverzeichnis.

(Auswahl. — Ergänzende Artikel sind bei den selbständigen Schriften gleich hinzugefügt. Von Referaten sind nur einige größere genannt, die selbständige Bedeutung haben.)

Des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen. Leipzig (Paderborn) 1877.

Quibus antiquis auctoribus Petrarca in conscribendis Rerum Memorabilium libris usus sit. I. Monasterii 1882.

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster 1890. — Dazu: Herr Fr. Gundisalv Feldner und mein „Problem der Materie in der griechischen Philosophie." Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet, 1898.

Elemente der Logik. Ein Grundriß für akademische Vorlesungen. (Als Manuskript.) Münster 1890.

Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts Nach der Handschrift zu Troyes herausgegeben. Paderborn 1893 (auch in der Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, hrsg. von Commer, 1893. Nachtrag 1894).

Avencebrolis (ibn Gebirol) Fons vitae, ex Arabico in Latinum translatus. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Monasterii 1895.

Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen. Münster 1898. — Dazu: Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant. Archiv für Gesch. d. Philos. 1900. — Zur Beurteilung Sigers von Brabant. Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet. 1911. — Um Siger von Brabant. Ebd.

Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. Münster 1900 (vorher in französischer Übersetzung in Revue thomiste 1899).

Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908. (Das Biographische zum Teil schon in: Ein Naturforscher und Philosoph des XIII. Jahrhunderts in Schlesien. Zeitschr. des Vereins für Gesch. und Altertum Schlesiens 1898. Dazu ergänzend: Zur Biographie des Philosophen und Naturforschers Witelo. Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft 1912.)

Die europäische (in der 2. Aufl.: Die christliche) Philosophie des Mittelalters (Hinnebergs Kultur der Gegenwart I. v). Leipzig und Berlin 1909. 2. Aufl. 1913.

Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede. Straßburg 1912.

Die patristische Philosophie (Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, v. 2. Aufl.). Leipzig u. Berlin 1913.

Anschauung und Denken. Eine psychologisch-pädagogische Studie. Paderborn 1913 (neuer Abdruck mit gleichem Jahr aber veränderter Paginierung von 1917; 3. Aufl. erscheint).

Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jhts. München 1913.

Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster 1916 (auch in: Franziskanische Studien. 1916).

Alfarabi Über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Eine mittelalterl. Einleitungsschrift in die philos. Wissenschaften. Münster 1916.

Der Platonismus im Mittelalter. Rede. München 1916.

Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred. München 1920.

In Zeitschriften und Festschriften:

Zu Aristoteles. Zeitschr. f. österreich. Gymn. 1878.

Über den Sophisten Polyxenos. Rheinisches Museum f. Philol. 1879.

Beiträge zur Bibliographie des Münsterischen Humanisten Murmellius. Zeitschrift f. Gesch. u. Altertumskunde Westfalens. 1881. Neue Beiträge, ebd. 1882

Die Collegiatschule zu St. Ludger in Münster und die Tätigkeit des Humanisten Murmellius an derselben. Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag., II. Abt., 1881.

Einige Gedanken über Metaphysik und über ihre Entwickelung in der hellenischen Philosophie. Görres-Ges., Sekt. f. Philosophie, 1884.

Vermeintliche Aristotelische Zeugnisse über Anaximanders *ἄπειρον*. Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. 1885. — Zu Proklos in Tim. 77. Ebd. 1886. Zu Aristoteles *περὶ αἰσθήσεως*, ebd. Zur Einheit des Parmenideischen Seienden, ebd.

Eine angebliche Schrift und ein vermeintliches Fragment des Numenius Hermes 1887.

Die Ewigkeit der Welt bei Plato. Philos. Monatshefte. 1887.

Über die Philosophie Herbert Spencers, im Besonderen über seine Psychologie. Jahresbericht der Görres-Ges. für 1888. Köln 1889.

Eine bisher unbekannte mittelalterliche Übersetzung der *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus Empiricus. Archiv für Gesch. d. Philos. 1891.

Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. I. Urkundliches. II. Darstellendes. Ebd. 1892. Fortsetzungen 1897. 1909.

Die neueste Phase des Schopenhauerianismus. Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet 1892.

Besprechung von Benno Erdmann, Logik I. Göttinger Gelehrte Anzeigen 1893.

Handschriftliches zu Alanus. Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet, 1893—94.

Plato (seine Staatsphilosophie). Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. IV. 1895. 3.—4. Aufl. 1911. — Über Platons Pädagogik: Lexikon der Pädagogik, hrsg. von Roloff. III. 1914.

Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Wochenschr. f. klass. Philol. 1896.

Anschauung und Anschaulichkeit nach ihrem Wesen, ihrer Bedeutung und ihrem Geltungsbereich. Pädagog. Monatshefte, hrsg. von Knöppel, 1896—97.

Giordano Bruno. Wissensch. Beil. zur Germania 1900, Nr. 7.

Das Prinzip des Positivismus. Kath. Schulzeitung für Norddeutschland 1900.

Art. Wilhelm von St. Amour und Wilhelm von Conches. Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. XII. 1901.

Immanuel Kant. Hochland 1904.

Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe. Archiv f. Gesch. d. Philos. 1908. Nachtrag 1909. — Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Phil. Jahrb., hrsg. von Gutberlet 1908.

Besprechung von Artur Schneider, Die Psychologie Albert des Großen. Zeitschrift f. Psychol. 1908.

Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte des René Descartes. Philos. Jahrb., hrsg. von Gutberlet. 1909.

Fichte. Staatslexikon d. Görres-Ges. 3. Aufl. III. 1909

Prantl. Allgem. deutsche Biographie. LV. 1910.

Sully Prudhomme. Kölnische Volkszeitung. 1910, Nr. 267.

Rousseau. Staatslexikon der Görres-Ges. 3.—4. Aufl. IV. 1911. (Dazu: Rousseau. Lexikon der Pädagogik, hrsg. von Roloff. IV. 1916.)

Spinoza. Ebenda.

Über die Philosophie von Henri Bergson. Philos. Jahrb., hrsg. v. Gutberlet. 1912.

Gustav Theodor Fechner. Lexikon d. Päd., hrsg. v. Roloff. I. 1912.

Dantes philosophische Weltanschauung. Deutsche Literaturzeitung. 1913.

Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter. (In: Festgabe für Hertling, Freiburg 1913.)

Begriff und Aufgaben der Jugendkunde. Pharus 1913.

Zur Rezeption des Aristoteles im lateinischen Mittelalter. Philos. Jahrb. 1914. — Lateinische Übersetzungen der aristotelischen Analytica posteriora. Ebd. 1915.

Nekrologe auf Külpe, Windelband, von Hertling. Jahrb. d. bayer. Akademie. 1916. 1919 — Reichskanzler Graf Hertling als Staatsphilosoph. Der Wächter. 1918.

Mittelalterlicher u. Renaissance-Platonismus. Festschrift für Schlecht. 1917.

Philosophische Welt- und Lebensanschauung (Deutschland und der Katholizismus, hrsg. von M. Meinertz und H. Sacher. I. Freiburg 1918).



Jonas Cohn

Jonas Cohn.

Der Sinn dieser Selbst-Darstellungen liegt darin, daß jeder von sich sage, was ein anderer nicht sagen könnte, daß er also das Bild des eigenen Arbeitens so entwerfe, wie es vor dem Geiste des Arbeitenden steht. Dergleichen wäre in einer Einzelwissenschaft vielleicht eitler Subjektivismus — in der Philosophie kann es sein Recht haben, sofern eine philosophische Arbeit philosophisch eben nur ist, wenn und soweit sie sub specie universi gesehen ist, und sofern dies „Universum" gerade bei Lebenden, deren Werk nicht in abgeschlossener Form zur Beurteilung vorliegt, zunächst nur im Geiste des Philosophierenden sich aufbaut. In meinem Falle trifft das in besonders hohem Maße zu. Ich bin mir bewußt, in den bisher veröffentlichten Büchern und Aufsätzen eine Reihe von Einzel-Darstellungen gegeben zu haben, die für mich selbst durchweg eine werdende Einheit enthalten, aber diese Einheit dem Leser nicht ohne weiteres sichtbar machen. Wohl hoffe ich nun im nächsten Jahrzehnt das Bild des Ganzen entwerfen zu können — inzwischen aber ist es vielleicht möglich, anderen zu zeigen, wie in den scheinbar voneinander isolierten Arbeiten eine Einheit sich vorbereitet und allmählich auszusprechen beginnt. Nur unter diesem Gesichtspunkt haben auch Angaben über meinen Entwicklungsgang Wert für andere.

Ich bin am 2. Dez. 1869 in Görlitz geboren, habe dort die Unterklassen des Gymnasiums besucht, wurde dann später Schüler des askanischen Gymnasiums in Berlin. Obwohl ich schon als Schüler von der Geschichte gefesselt wurde und der Dichtung, bald auch der bildenden Kunst mich mit Begeisterung hingab, obwohl religiöse und philosophische Fragen mich früh erregten, zweifelte ich doch nicht, daß ich Naturwissenschaften studieren müsse. Anregungen des Hauses, der Schule, die herrschende Geistes-

richtung meiner Generation wirkten zusammen. Ich studierte in Leipzig, Heidelberg, Berlin. Unter den philosophischen Vorlesungen, die ich hörte, hat mich Wundts Einleitung in die Philosophie mannigfach angeregt, keine aber dauernd bestimmt. Weit stärker wirkten die Dramen Ibsens auf mich ein und philosophische Probleme, die beim naturwissenschaftlichen Studium selbst auftauchten. In jenen Jahren (1888—92) herrschte in der Biologie unbedingt die mechanistische Richtung. Am Anfange jeder Vorlesung hörte man: Biologie ist Physik und Chemie der Organismen. Dann aber war oft genug von diesem Programm kaum mehr die Rede, und was wirklich vorgetragen wurde, hatte mit Physik und Chemie recht wenig zu tun. Diese Unstimmigkeit, hinter der das Grundproblem der Biologie sich barg, erregte mich. Als ich daher erfuhr, daß der Botaniker Simon Schwendener Ernst mit einer Mechanik des Pflanzenlebens mache, beschloß ich sein Schüler zu werden. Ich habe bei ihm promoviert und verdanke ihm die Einführung in den Geist strenger, empirischer, dabei aber von genau durchdachter Theorie beherrschter Forschung. Gerade in dem jedoch, was ich suchte, wurde ich enttäuscht. Auch Schwendeners biologische Mechanik ist, von der Blattstellungslehre abgesehen, teleologisch, auch sie setzt überall das Leben voraus, erklärt es nicht. Von diesem Punkte aus wurden mir die Ansprüche vieler Naturforscher, ihre Wissenschaft anstelle von Philosophie, ja von Religion zusetzen, immer zweifelhafter, die Frage nach den Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens ließ mich nicht ruhen. Nun hatte Karl Wilhelm Naegeli, Schwendeners Lehrer diese Frage gegen E. du Bois-Reymond und prinzipieller als dieser dahin beantwortet, daß die Grenzen des Naturerkennens im Unendlichen liegen. Da mir die Probleme des Unendlichen schon bei mathematischen Studien zu schaffen gemacht hatten, so sah ich die Notwendigkeit, jene mehr aphoristische Behauptung Naegelis gründlich nachzuprüfen. Zugleich ließen mich ethische, religiöse, ästhetische Probleme nicht los, und ich erkannte, daß die Einheit dessen, was mich bewegte, nur in der Philosophie zu finden sein würde. Noch aber wollte ich den Gedanken nicht aufgeben, meinem geistigen Leben durch empirische Einzelarbeit gleichsam einen festen Unterbau zu schaffen. Darum beschloß ich mich in der experimentellen Psychologie, in die mich H. Ebbinghaus eingeführt hatte, gründlich auszubilden. In den Jahren 1892—94 habe ich in Wundts psychologischem Laboratorium in Leipzig gearbeitet, dort außer von Wundt

selbst auch von Külpe, der damals erster Assistent war, psychologisch denken und arbeiten gelernt. Wundt verdanke ich vor allem die Überwindung des psychologischen Logizismus; wer Wundts Psychologie begriffen hat, wird nicht mehr logische Konstruktion mit psychologischer Analyse verwechseln. Dann aber wird er, über Wundt hinausgehend, bald begreifen. daß auch umgekehrt die psychologische Analyse nicht berechtigt ist, sich an die Stelle der logischen zu setzen. Philosophisch blieb ich auch in Leipzig Autodidakt, ebenso in den folgenden Jahren in Berlin und München. Meine psychologischen Arbeiten waren anfangs dem Problem der Gefühlsbetonung der Farben und Farbenkombinationen gewidmet. Obwohl diese Arbeit von Fechners „experimenteller Ästhetik" ausging, habe ich doch schon bei meiner ersten Publikation (1894) diesen Namen vermieden, da mir die rein psychologische Natur dieser Forschung deutlich, ihre Verbindung mit der Ästhetik aber problematisch war. Später vermittelte mir Victor Henri, der damals bei Wundt arbeitete, die Kenntnis von Binets Arbeiten. Dadurch wurde ich auf die individuellen Differenzen des Seelenlebens geführt und versuchte, die Typen des Gedächtnisses experimentell zu unterscheiden. Für meine philosophische Entwicklung war es wichtiger, daß ich mich an der Hand der Geschichte des Unendlichkeitsproblems in die Geschichte der Philosophie einarbeitete und die Naivität einer an Fechners Vorbild erwachsenen Metaphysik erkennen lernte. Meine „Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant", die 1896 erschien und mir Windelbands freundliche Beachtung einbrachte, trägt schon in dem Umfange des Themas die Spuren meiner autodidaktischen Unberatenheit. Daß ich auf dem weiten Umwege zu Kant kam und in ihm meinen ersten wahren Lehrer fand, ist schließlich nur ein persönlich wichtiges Ergebnis. Sachlich für bedeutsam halte ich dagegen noch heute die Einsicht in die Schicksale der Wertung des Unendlichen. Wie die Abneigung gegen das Gestaltlose und Unerkennbare im sinkenden Altertum der Verehrung des Überschwänglichen und Unbegreiflichen weicht, wie die Übertragung der wertvollen Unendlichkeit von Gott auf die Welt Ausdruck des neuen Weltgefühles der Renaissance wird, bis Spinoza dann das Unendliche zugleich als das wahrhaft Rationale ansieht — an diesem großen Beispiel ging mir der Zusammenhang scheinbar rein logischer Erkenntnisse mit alogischen Motiven auf. Zwar faßte ich diese Zusammenhänge noch wesentlich subjektiv und psychologisch,

aber sie bildeten für mich die erste Brücke zur Einsicht in die tiefere Einheit alles Geisteslebens.

Die Probleme des Wertes rückten so immer mehr in den Mittelpunkt meines Interesses. Einige Gedanken wenigstens aus dem großen Gebiete der Wertwissenschaft hatten sich soweit geklärt, daß ich ihre Formulierung wagte. Ich benutzte die so entstandenen Abhandlungen als Habilitations-Schrift[1]), wurde in Freiburg i. Br. Frühjahr 1897 als Privatdozent zugelassen und lehre seither ununterbrochen an dieser Universität. Die Schrift, die mir die Zulassung zum akademischen Lehren vermittelte, enthält in gewissem Sinne das Programm meiner Lebensarbeit und ist mir daher noch heute wichtig, so sehr ich viele ihrer Behauptungen für anfechtbar, die meisten ihrer Formulierungen für verbesserungsbedürftig halte. Sie zerfällt in zwei ziemlich selbständige Teile. Der erste, „Wert und Wissenschaft", behandelt das Problem, wie weit wissenschaftliche Begründung von Werten und Wertsystemen möglich ist, und welche Aufgaben eine Wertwissenschaft sich stellen kann. Unter dem Einfluß G. Simmels vertrat ich für die nicht logischen Wertgebiete die Ansicht, die später als die „relativistische" große Verbreitung gewann, zumal Max Weber sie als Schutz für die Reinheit der Wissenschaft von Parteieinflüssen mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit vertrat. Radbruch, Kantorowicz, Jaspers sind unter ihren Anhängern. Die letzte Entscheidung über die Geltung „geforderter" Werte läßt sich danach nicht durch wissenschaftliche Mittel gewinnen. Die Wissenschaft muß sich darauf beschränken, die einem bestimmten Inbegriffe von Forderungen oder Verhaltungsweisen (z. B. der Lebensanschauung eines bestimmten Menschen, den Sitten eines Volkes) zugrundeliegenden Werte abzuleiten, auf ihre Vereinbarkeit miteinander und mit den Tatsachen zu prüfen, zu zeigen, daß gewisse Wertungen der Anerkennung anderer widerstreiten, kurz den inneren Aufbau der möglichen und der wirklich vertretenen Wertsysteme abzuleiten. Nur das logische Wertgebiet macht eine Ausnahme, da die Nicht-Anerkennung des logischen Wertes, der Wahrheit, zu Widersprüchen führt. Ich werde noch darzulegen haben, wie ich dazu gekommen bin, diesen Wertrelativismus zu überwinden.

Was nun der Wertwisssenschaft auch bei dieser relativistischen

---

[1]) Beiträge zur Lehre von den Wertungen. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 110. 1897.

Beschränkung zu tun bleibt, soll die zweite Abhandlung an einem Beispiel zeigen. Sie unterscheidet „intensive" Wertung, d. h. Wertung eines Gutes um seiner selbst willen, von konsekutiver, d. h. Wertung nach dem Dienste, den das Gewertete einer anderen Wertrichtung leistet. Die Bedeutung der Vorherrschaft jeder dieser Wertungsarten für die Lebensanschauung wird aufgezeigt, ebenso ihr Verhältnis zu Staat, Wissenschaft, Kunst. Die Schwäche dieser Arbeit, die doch den Keim zu weiteren Untersuchungen enthält, liegt darin, daß nur von einer äußeren „Wertung" des Staates, der Kunst, der Wissenschaft die Rede ist, nicht von ihrem inneren Wertgehalt.

Während der ersten Freiburger Jahre erfuhr ich den Einfluß Heinrich Rickerts. Meine eigene Entwicklung hatte mich so weit geführt, daß ich Windelbands und Rickerts Gedanken nahe gekommen war; um so stärker wirkte nun der persönliche Umgang und das durch diesen belebte Studium seiner Schriften. Die Abkehr vom Psychologismus, die ich für Logik und Erkenntnistheorie z. T. geleitet durch das Studium von H. Cohens Kantschriften vollzogen hatte, erfolgte jetzt allgemein — auch für Ethik und Ästhetik. Philosophie lernte ich als kritische Wertwissenschaft verstehen und kam so zur deutlichen Erkenntnis der Aufgabe, die mir aus innerer Notwendigkeit erwachsen war. Daß die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht mit den Grenzen der Erkenntnis überhaupt zusammenfallen, lehrte mich Rickerts Theorie der Geschichte, die mir überhaupt in wissenschaftsteleologischer wie in methodologischer Hinsicht ein Führer wurde. Dazu kam der Hinweis auf ein gründlicheres Studium der großen nachkantischen Idealisten, bes. Fichtes. Zu Hegel war ich schon vorher von der Ästhetik her geführt worden, J. Th. Vischer hatte als Vermittler gedient.

Diesen Anregungen danke ich die systematischen Gesichtspunkte, die es mir ermöglichten, meine Gedanken über Philosophie des Schönen und der Kunst in einer „Allgemeinen Ästhetik" (Leipzig 1901) zusammenzufassen. Im Gegensatz zu der damals fast ausschließlich herrschenden psychologistischen Richtung suchte ich die Ästhetik als kritische Wertwissenschaft aufzubauen. Da ich nicht von einem philosophischen System ausgehen konnte, mußten zuerst in transzendentaler Besinnung die Grundeigenschaften des ästhetischen Wertes aufgesucht werden. Kants Bestimmungen waren dabei mit Rücksicht auf die gegen sie erhobenen Einwendungen umzu-

denken, wie ich denn überhaupt bei vollem Bewußtsein meiner Abhängigkeit von Kants Gedanken den ängstlichen Anschluß an seine Terminologie vermied. Der Gegenstand des ästhetischen Wertes ist notwendig „Anschauung", d. h. wie ich jetzt erläutern würde: gegliedertes Vollerlebnis. Der ästhetische Wert selbst ist nicht nur intensiv — das ist auch der logische und ethische — sondern er weist nicht über den einzelnen den Wert tragenden Gegenstand hinaus, während die Wahrheit, das Wertprädikat des Urteils, auf die Einheit alles Wahren, die Sittlichkeit, der Wert des Willensentschlusses, auf das Ziel des Willens hindeutet. Diesen Unterschied lege ich so fest, daß ich das Über-Sich-Hinausweisen eines intensiven Wertes als seine Transgredienz, sein In-Sich-Beruhen als seine Immanenz bezeichne. Der ästhetische Wert ist also „immanent-intensiv", oder, kürzer gesagt, „rein intensiv". Im Gegensatze zu den Bestimmungen der Habilitations-Schrift handelt es sich hier nicht mehr um eine äußere „Wertung" des Ästhetischen, sondern um die Charakteristik des ihm notwendig zugehörigen Wertes — so notwendig zugehörig, daß ohne ihn von einem Kunstwerke, einem Schönen gar nicht geredet werden kann. Während die beiden ersten Bestimmungen an Stelle von Kants „Begrifflosigkeit" und „Interesselosigkeit" treten, jene negative Charakteristik durch eine positive ersetzend, drücke ich, was Kant mit der „Allgemeinheit" und „Notwendigkeit" des ästhetischen Urteils meint, dadurch aus, daß ich dem ästhetischen Werte „Forderungscharakter" zuspreche. Die Absicht dabei ist, die Verwechslung mit tatsächlich allgemeiner Anerkennung und mit logischer Notwendigkeit zu vermeiden. Bei Werten mit Forderungsanspruch tritt nun aber die Frage auf, wie sich diese Forderung beweisen läßt. Ein rein logischer Beweis ist bei alogischen Werten unmöglich, vielmehr muß man von dem Kulturgebiete des Ästhetischen ausgehen, muß zeigen, daß nur bei Anerkennung des Forderungscharakters „schön" von „sinnlich angenehm" sich trennen und das Kulturgebiet der Kunst begründen läßt. Bei diesem reduktiven (transzendentalen) Verfahren ist aber die Sonderwertung der Kunst und des Schönen vorausgesetzt — man kommt also schließlich auf einen Tatbestand, der sich nur noch aufweisen, nicht mehr beweisen läßt. Diese „Lücke im Beweis" rechtfertigt aber den Relativismus nicht, der Anerkennung und Nichtanerkennung des ästhetischen Wertes einfach als zwei Möglichkeiten nebeneinander stellt und aus jeder die Folgerungen zieht. Vielmehr wird die Forderung durch

das ganze Gewicht der Kulturentwicklung gehalten — durch diese Erwägung habe ich den Wertrelativismus überwunden.

Die formale Charakteristik des ästhetischen Wertes mußte ergänzt werden durch eine allgemeine Bestimmung des Inhalts des ästhetischen Wertgebietes. Hier zeigte mir Schillers Formel „Einheit von Leben und Gestalt" den Weg. Für die wesentliche Leistung dieses Teiles halte ich weniger, daß ich das „Leben" durch den — schon dem Anschaulichen, also ästhetisch Beurteilbaren zugehörigen — „Ausdruck" ersetze, als vielmehr den Nachweis, daß man mit dieser Formel wirklich das Gebiet der ästhetischen Erscheinungen beherrschen kann. So wenig übrigens das Einzelne an Hegel erinnert, so entschieden war ich mir bewußt, was ich ihm gerade für diesen Teil schulde. Der Satz Hayms, den ich mir im Vorwort meines Buches aneignete, „Es handelt sich darum, die dogmatische Metaphysik des letzten Systems ins Transzendentale umzuschreiben" hatte doch bei mir von vornherein eine andere Frontrichtung als 45 Jahre vorher bei seinem Urheber. Haym wendete sich damit gegen die „Dogmatik" der Hegelianer, ich wußte, daß es an der Zeit sei, den Reichtum jenes Systems in die Transzendentalphilosophie hinüber zu retten.

Der dritte Teil der „Allgemeinen Ästhetik" handelt von der „Bedeutung des ästhetischen Wertgebiets", d. h. er sucht die Stellung des Ästhetischen im Systeme der Werte zu erkennen. Mir ist dieser Teil meines Buches der wichtigste, da er die meisten Ansätze meiner weiteren Entwicklung enthält; von anderen ist er weit weniger beachtet worden als die früheren Teile. Um die „Bedeutung" des Ästhetischen hervortreten zu lassen, wird es hier zunächst nach seiner socialen Funktion als „rein intensive Mitteilung", d. h. als Mitteilung nicht zu einem äußeren Zwecke sondern um der Mitteilung und Teilnahme willen aufgefasst; die andere, der Gestaltung entsprechende Seite, daß alles Ästhetische zugleich Formung des gemeinsamen Lebens ist, und die Einheit dieser beiden Seiten, die „lebendige Form", die in dem Medium aller Mitteilung, in der Sprache ihr Urbild hat, werden zwar nachgeholt, aber noch nicht in ihrer systematischen Bedeutung erfaßt. Es wird dann gezeigt, daß das logische und das ethische Verhalten der Ergänzung durch das ästhetische bedürfen. Damit ist zugleich der zweite Weg gezeigt, auf dem der Forderungscharakter alogischer Werte erwiesen werden kann: das Verfahren der teleologischen Ergänzung, das an sich von jedem Wertgebiet auszugehen vermag, das aber,

wo es sich um logischen Beweis handelt, zweckmäßig vom logischen Gebiet ausgeht, da dieses und nur dieses in sich selbst den Beweis der Geltung seines leitenden Wertes trägt.

Aber keineswegs bedeutet die „teleologische Ergänzung" eines Wertgebiets durch ein anderes, daß nun in der geschichtlichen Entwicklung Harmonie zwischen den Wertungen herrscht. Vielmehr ergeben sich aus dem Eingreifen fremder Wertungen in die Wertgebiete (z. B.: ethischer in das Gebiet der Kunst) und aus dem Zusammentreffen der Wertungen auf dem Gebiete des „Lebens" schwere Kämpfe, die gerade in unserer Zeit alle Denkenden tief erregen. In der „Allgemeinen Ästhetik" habe ich ein Bild dieser Konflikte, der Teillösungen, die im Endlichen einen unsicheren Frieden schaffen und ihres Ausgleichs im Ideal gezeichnet, so weit das ohne Anwendung der dialektischen Methode möglich ist. Deren Notwendigkeit leuchtet mir heute aus diesem dritten Teile überall hervor. Als ich ihn schrieb, fehlte mir diese Einsicht noch.

Diese allgemeinen Einsichten auf besondere Fragen der Kunsttheorie anzuwenden, hätte micht wohl gelockt. Aber mich ließen andere Fragen nicht ruhen, die über dieses Sondergebiet hinauswiesen. So behandeln meine kleineren ästhetischen Aufsätze fast ausschließlich Probleme der Bedeutung des Schönen und der Kunst, ihrer Stellung im Ganzen des Kosmos der Werte.[1])

Die Hauptrichtung meiner Arbeit bestimmten zwei verschiedene Interessen, deren keines sich zurückdrängen ließ. Es hatte sich gezeigt, daß jede Wertwissenschaft sich von der Logik her ihren Weg suchen müsse, und zwar aus doppeltem Grunde: einmal weil die Logik (im weitesten Sinne des Wortes, die sogenannte „Erkenntnistheorie" mit umfassend) die einzige Wertwissenschaft ist, deren Geltung aus ihr selbst heraus voll erweislich ist, dann aber, weil jede Wertwissenschaft über ihr eigenes Ziel, ihren Weg, ihre Grenzen klar werden, also ihre eigene Logik erkennen muß. So drängte alles zu umfassenden logischen Untersuchungen. Die Notwendig-

[1]) Auf einige kleinere Arbeiten, die solche Untersuchungen enthalten, sei hier hingewiesen: Zur Vorgeschichte eines Kantischen Ausspruches über Kunst u. Natur. Ztschr. f. Ästhet. I. 1906. Die Anschaulichkeit der dichterischen Sprache, ebenda II. 1907. Das Problem der Kunstgeschichte, 3. internat. Kongreß f. Philos. Heidelberg. 1908. Bericht S. 1076. Die Autonomie der Kunst u. die Lage der gegenwärtigen Kultur. Kongr. f. Ästh. u. allgem. Kunstwiss. Berlin 1913. (Bericht 1914). Das Tragische u. die Dialektik des Handelns. Volkelt-Festschrift. 1918.

keit aber eines durchdachten Wertsystems war mir nicht nur auf wissenschaftlichem Wege klar geworden. Vielmehr lebte in mir seit ich zum Denken erwacht war, das Bedürfnis, mich in dem Gegen- und Nebeneinander von Strebensrichtungen und Überzeugungen zurechtzufinden, das unsere Zeit so uneinheitlich und verworren erscheinen läßt, das den Einzelnen, wenn er nicht kritiklos sich einer Sekte verschreiben will, auf die schwierigste und verantwortungsvollste Prüfung hinweist. Die erste Klärung kam mir 1895, als ich Florenz sah, und das Bild jener großen, einheitlichen und dabei so lebendigen und vorwärtsweisenden Früh-Renaissance in mich aufnahm. Der Gegensatz dieser Stileinheit gegen den Mangel des Stils in der Gegenwart ergriff mich; von diesem Mittelpunkte aus begann ich mir die Fragen bestimmter zu stellen. So verschieden übrigens die beiden Arbeitsrichtungen waren, so sehr beeinflußten sie einander gegenseitig. Da die logische zuerst zu einer größeren Veröffentlichung führte[1]), sei sie auch hier vorangestellt.

Man sollte glauben, daß logische Untersuchungen bequemer als andere philosophische Arbeiten einzelne Gegenstände herauslösen und für sich behandeln könnten; aber sobald es sich um die wirklich prinzipiellen Probleme handelt, ist das nicht der Fall. Die Formulierung einer Einsicht in die Quellen der Wahrheit und Gewißheit z. B. ist nicht möglich ohne eine bestimmte Auffassung des erkennenden Ich und ohne eine bestimmte Theorie des Urteils. Diese wieder ist innig verquickt mit der Lehre von den logischen Axiomen. Da nun auf jede dieser Fragen und auf die Einzelfragen, aus denen sie bestehen, verschiedene Denker von Rang verschiedene Antworten geben, sieht sich der Untersuchende genötigt, nicht nur Stellung zu nehmen, sondern auch seine Stellungnahme zu begründen. Aus der Mannigfaltigkeit ineinandergreifender Überlegungen, die ich deshalb in mein Buch aufnehmen mußte, will ich hier nur das mir Eigentümliche und Wesentlichste herausheben. Ich muß bei dieser kurzen Darstellung auf die Exaktheit des Ausdruckes verzichten.

In jedem Urteil, ja schon in jedem selbständig denkbaren Urteilsbestandteil, in jedem Gegenstand des Denkens überhaupt, lassen sich zwei Anteile unterscheiden, die man als „Denkform" und „Inhalt" bezeichnen kann. Das am Inhalt, was nach Ausscheidung aller Form übrig bleibt, der bloße Inhalt, ist „denkfremd",

---

[1]) Voraussetzungen u. Ziele des Erkennens, Leipzig 1908.

d. h. aus dem Denken unableitbar. Um denkbar zu sein, muß das „Denkfremde“ mindestens die Form der Gegenständlichkeit oder Identität besitzen. Die Wahrheit jedes Urteils beruht ebenso auf diesem „Denkfremden“, wie auf der „Denkform“ — oder besser: sie haftet weder an dem Einen noch an dem Anderen, sondern an ihrer Einheit. Diese Lehre, die ich „Utraquismus“ nenne, geht über Kants Synthese von Rationalismus und Empirismus hinaus, indem sie den Gegensatz bis in die letzten noch gesondert voneinander denkbaren Gegenstände hinein verfolgt. Die Gegensätze selbst — Denkfremdes und reine Denkform — lassen sich niemals getrennt voneinander darstellen, sondern immer nur an den Denkgebilden, die stets auch das andere Glied enthalten, aufweisen. Die Einheit dieser Zweiheit ist gleichsam das Urphänomen der Erkenntnis.

Obgleich aber alles Denkbare beide Bestandteile enthält, ist doch die relative Bedeutung beider in verschiedenen Fällen sehr verschieden. Das zeigt schon die Analyse des Urteils. Jedes Urteil ist Bejahung oderVerneinung einerUrteilsmaterie. Die Urteilsmaterie aber ist nie ein einzelner Gegenstand, sondern stets eine Relation zwischen Gegenständen. Im Urteil ist die Relation der Bestandteil, der ein Mehr an Denkform enthält oder besser, an dem die Denkform das für die Einheit „Urteil“ Wesentliche ist, während der Gegenstand das relativ Denkfremde soweit geformt enthält, daß es in das Urteil eintreten kann. Da aber die Wahrheit weder an der Relation für sich noch an den Gegenständen, sondern an dem Bestehen dieser Relation zwischen diesen Gegenständen haftet, zeigt sich auch hier wieder, daß das (relativ) Denkfremde ebenso Träger der Wahrheit ist, wie die (relative) Denkform (oder — wenn man es isoliert nimmt — ebensowenig). Vielfach herrscht die Meinung, daß mathematische, insbesondere arithmetische Urteile nichts Denkfremdes enthalten — ich mußte daher, um meine These zu beweisen, auf die Begründung der Arithmetik genauer eingehen und zeigen, daß auch alle arithmetischen Urteile die Möglichkeit mehrerer Einheiten oder Setzungen und damit ein Minimum des Denkfremden einschließen.

Sobald es sich nur um Erkenntnis der Wirklichkeit handelt, müssen in ihr die Bedingungen der Erkennbarkeit erfüllt sein. Die Wirklichkeit muß z. B. als geordneter Zusammenhang denkbar sein, d. h. jedem ihrer Teile muß ein Ort angewiesen werden können, der unabhängig ist von der besonderen Lage des einzelnen das Ding

aufweisenden Menschen. Es läßt sich zeigen, daß dazu das Bestehen einer Ordnungsform anschaulicher Art nötig ist, die von den sie erfüllenden Inhalten unabhängig gedacht werden kann. Diese allgemeine Einsicht wird in eingehender Auseinandersetzung mit den Theorien neuerer Mathematiker auf die Eigenschaften des Raums und die Axiome der Geometrie angewandt und dadurch zugleich bewiesen. Solche Erwägungen, die sich auf andere Fälle entsprechend übertragen lassen, zeigen die wahre Bedeutung des „apriori". „Apriori" ist zunächst ein Postulat, ohne dessen Erfüllung sei es Erkenntnis überhaupt, sei es eine Erkenntnis bestimmter Art nicht möglich ist. Die Erfüllung dieses Postulates umfaßt aber notwendig mehr als das im Postulate Geforderte — so z. B. enthält die Erfüllung des Postulates überindividueller Aufweisbarkeit die Dreizahl der Dimensionen des Raumes, ohne daß aus dem Postulate eine bestimmte Zahl von Dimensionen ableitbar ist. Die Erfüllung oder der Suffizient des Postulates schließt einen das Postulat überschießenden Teil in sich — so dringt der „denkfremde" Anteil in das „Apriori" selbst ein. Bezeichnet man die apriorisch gültigen Formen der Wirklichkeitserkenntnis als Kategorien, so besteht also jede Kategorie aus Postulat und Suffizient. Nun zeigt es sich daß die Art der Suffizienz der Kategorien von dem Teilziele der Wirklichkeitserkenntnis abhängig ist, das in der einzelnen Wissenschaft herrscht. Das Gesamtziel der Erkenntnis nämlich: vollständige Denkbeherrschung alles Erlebbaren läßt sich nicht zugleich nach beiden Richtungen, der der Beherrschbarkeit und der der Vollständigkeit verfolgen. So besondern sich die Suffizienzen der kategorialen Postulate je nach den Teilzielen der Erkenntnis.

So ist die Erkenntnisform selbst, die Kategorie, in die Bewegung des Erkennens hineingezogen; sie kann adäquat nur als formende Form, nicht als ruhende gedacht werden, sie ist stets zugleich ein erkennender Akt — aber kein vereinzelter, sondern einer Einheit der Akte zugehörig. Die Einheit aller erkennenden Akte ist das erkennende Ich. Akt und Akteinheit kann nicht zum Objekt gemacht werden, ohne ihre eigentümliche Wesensart zu verlieren. Da alles Erkannte durchformt ist, so ist nichts erkennbar, worin nicht das Ich steckt. Dieser Satz, der „Satz der Immanenz", bedeutet also keineswegs nur, daß alles Erkannte eine äußere Beziehung auf ein Ich hat, eine Beziehung, die, da sie für jeden Gegenstand die gleiche ist, ebenso gut hinzugefügt wie weggelassen werden kann (Klammer-

Idealismus).[1] Vielmehr handelt es sich um die Durchformtheit aller Gegenstände von den Formen des Ich. Das „Ich" aber, von dem hier die Rede ist, kann nicht den individuellen Menschen bedeuten, sondern nur das reine überindividuelle Subjekt der Erkenntnis. Dem Individuum schwebt dieses Ich, das in aller Erkenntnis vorausgesetzt ist, als Ziel vor. Das Individuum ist ein „Ich", weil diese Einheitstendenz der Erkenntnis die Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen verbindet (ohne diese Tendenz wäre es nur psychophysischer Organismus). Es ist also keine Willkür, wenn man die Erkenntniseinheit „Ich" nennt, sondern Ausdruck wesentlicher Zusammenhänge. Auch der Vorwurf der Unklarheit, des „Mystischen", den man neuerdings dem Begriffe „überindividuelles Ich" macht, scheint mir durchaus nicht berechtigt zu sein. Ein Begriff kann immer nur durch seine Stellung und Leistung im Erkenntnisganzen klar werden. Wenn man sich die Mühe nimmt, den Begriff „überindividuelles Ich" so zu untersuchen, wird man finden, daß er aller wünschenswerten Klarheit fähig ist. Den Stufen der Erhebung des individuellen Ich zum überindividuellen entsprechen verschiedene Stufen des Erkenntniszusammenhangs. Insbesondere zeigt sich, daß die „Wirklichkeit" in der wir leben, durchaus einer mittleren Stufe des Ich zugehört — oder besser dem aufstrebenden Ich, so daß diese „Wirklichkeit" keineswegs ein festes, sondern ein durchaus variables Gebilde ist.

Daß die Wirklichkeit, in der wir leben, die uns trägt, doch zugleich von uns abhängt, daß sie niemals „da ist", sondern stets gewonnen werden muß — diese Erkenntnis ist allerdings geeignet, uns zu erschüttern und unsere ganze Welt- und Lebensanschauung umzuwandeln. Zu einer geklärten Einsicht aber kommen wir nur durch eine genaue Analyse der Wirklichkeit, durch die dieser scheinbar einfache Begriff in eine ganze Reihe von Begriffen auseinander gelegt wird. Die Wirklichkeit wird so von der Bewegung des Erkennens mit ergriffen. Dabei aber ist die ideale Einheit der Wirklichkeit als Idee, d. h. als unerreichbares Ziel, zugleich in jeder Erkenntnis vorausgesetzt — ein Verhältnis von Ziel und Voraussetzung, das seinerseits geeignet ist, zum Weiterdenken anzuregen. Die Analyse der Wirklichkeit sehe ich als den wichtigsten, an neuen Ergebnissen reichsten Teil meines Buches an.

---

[1]) Vgl. dazu auch meine Abhandlung: Relativität u. Idealismus, Kantstudien 21. 1916.

Die Wirklichkeit, in der wir leben — dieser Ausdruck zeigt zugleich, daß die Probleme der Wirklichkeit nicht ausschließlich erkenntnistheoretischer Natur sind. In der Tat drängt sich hier der Zusammenhang der Logik mit allen anderen Teilen der Philosophie auf. Hierzu und erst hierzu ist es notwendig, Wahrheit dem Begriffe „Wert", Logik dem Begriffe „Wertwissenschaft" unterzuordnen, wobei zu beachten ist, daß Wahrheit selbst als eine Art Wert gedacht werden soll, nicht etwa von Wertung der Wahrheit für irgend etwas anderes, z. B. Lebensmehrung oder Glück die Rede ist. Wahrheit rückt so in eine Reihe mit anderen Werten — es ergibt sich die doppelte Aufgabe einer vergleichenden Charakteristik der Werte und einer Vereinigung der ihnen entsprechenden Ziele.

Bei der Diskussion dieser letzten Probleme zeigt sich deutlich ein Mangel: alles drängt zu einer dialektischen Behandlung hin, aber diese wird nicht gewagt. Blickt man mit dieser Erkenntnis zurück, so zeigen schon die Grundbegriffe einen dialektischen Charakter, der aber als solcher nicht herausgestellt wird. Ein Beispiel bietet der Begriff „denkfremd". Das Inhaltliche ist aus dem Denken unableitbar, sofern „fremd" dem Denken — aber sobald es Denkinhalt geworden ist, ist es ins Denken aufgenommen, also nun nicht mehr denkfremd. Wie dieser dialektische Ansatz zu lösen ist, kann hier nicht verfolgt werden, er diene nur als Beispiel für die Probleme, die an jeder Stelle des bisher Gewonnenen neu auftauchen.

Der Utraquismus vermag auch in die Methodenlehre der Forschung neue Klarheit zu bringen, aber freilich nur, wenn man bedenkt, daß alle Forschung auf der einen Seite schon eine wenn auch noch so unvollkommene Theorie voraussetzt, die bestimmte Folgerungen erlaubt und nach der diesen entsprechenden Realität sucht, auf der anderen Seite ein nicht etwa ungeformtes, doch aber nur „vorwissenschaftlich" geformtes Material, in dem Unbegriffenes auftaucht, zu dessen Begreifen die Theorie sich vielleicht umbilden muß. So entstehen zwei Forschungsrichtungen, die als Aufsuchung des Suffizienten zu einem Postulat und als Ausbildung des Auffassungsmittels zu einem noch Unerfaßbaren, als Suffektion und Komprehension, bezeichnet werden können.

Wo es sich um Begreifen einer Kultur handelt, da gestaltet sich jede der beiden Seiten eigenartig aus. Kultur im weitesten Sinne des Wortes (im Gegensatz zur „Natur") ist der Inbegriff aller Gestaltungen und Erzeugnisse des von Werten geleiteten

Lebens menschlicher Gemeinschaften. Das Begreifen der Kultur muß also von den Werten ausgehen, die Theorie muß hier Werttheorie sein. Anderseits enthält die zu deutende Realität bereits die Werte irgendwie in sich — es handelt sich nicht um „Bewertung" einer in sich dem Werte gegenüber gleichgültigen Realität, sondern um Ausdeutung eines immanenten Sinnes. Daher kann die Konstruktion nicht unabhängig sein von der Erforschung des Vorhandenen — und anderseits können nur die Werte zeigen, was in der unendlichen Verwickelung des tatsächlich Vorliegenden wesentlich ist. Ferner ist alles kulturelle Leben geschichtlicher Zusammenhang, d. h. was einmal da war, verschwindet nicht spurlos, sondern beeinflußt alles Kommende, und zwar, so lange der geschichtliche Zusammenhang besteht, so, daß es nicht nur das Sein bestimmt, sondern auch das Bewußtsein. Mannigfache Tendenzen wirken daher immer neben- und gegeneinander, kaum je verschwindet eine Gestalt des Geistes völlig, oft siegt scheinbar Überwundenes in erneuter Form. Ferner ist alle Kultur Erzeugnis wertgerichteten menschlichen Verhaltens, alle Richtung auf Werte aber setzt Freiheit voraus, und so liegt schon im Begriffe der Kultur die Unmöglichkeit, ihren Fortgang vorauszusagen — wäre dies möglich, so wäre nicht mehr von Kultur die Rede. Wohl lassen sich Tendenzen feststellen, die nach dieser oder jener Richtung deuten; aber Tendenzen sind keine Notwendigkeiten, und jedem Mitlebenden ist ins Gewissen geschoben, welche Tendenz er stärken soll. Damit ist die Aufgabe einer Sinndeutung der gegenwärtigen Kultur umgrenzt — von „Prophetie" ist dabei ganz und gar nicht die Rede.

Kultur wächst auf aus wertgeleitetem menschlichem Verhalten — das heißt aber nicht: sie ist von zielbewußtem Handeln geschaffen. Vielmehr findet sich der Einzelne, der zu Bewußtsein und Freiheit erwacht, immer schon in einem gestalteten Kulturleben, aus dem er Gehalt und Wert schöpft, und dem er nun doch frei und umgestaltend gegenüber steht. Aus diesem Sachverhalte läßt sich ein Schema der Kulturentwicklung gewinnen: alle Kultur ist zuerst „gebunden", d. h. der Einzelne lebt ganz in ihren Formen, die er als notwendig und selbstverständlich aufnimmt. Das Bewußtsein ist auf ihre Deutung, Erhaltung, Durchsetzung gerichtet, der Wandel vollzieht sich unbewußt. In der Ausbildung der Kultur erstarkt der Verstand, und dieser stellt sich nun kritisch zersetzend und technisch aufbauend dem Überkommenen gegenüber: Periode der Befreiung. Aber aus seiner Freiheit heraus vermag sich der Geist

keine Heimat zu bauen — und in der Erkenntnis dieser Heimatlosigkeit sucht er nun die Erfüllung, die er nicht schaffen kann. Dabei darf er seine Freiheit nicht aufgeben; denn diese ist nicht angemaßter Frevel, sondern tiefste Pflicht des autonomen Geistes. Aus dieser Lage ergeben sich alle Kämpfe, Leiden und Taten der Gegenwart: Sie ist die Periode, in der der befreite Geist seine Erfüllung sucht.

In Kreisen, die um den Mittelpunkt des Ich herum gezogen sind und sich erweitern, schildere ich in meinem Buche „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur" (Leipzig 1914)[1]) dieses Kämpfen des Geistes; so erklärt sich die Disposition: Der Mensch als einzelnes Ich, der Mensch in der Gemeinschaft, der Mensch und die Welt, der Mensch und Gott. Zwei wichtige Entscheidungen muß der befreite Geist treffen: die erste schon als einzelnes Ich, die zweite als Glied der Gemeinschaft. Zuerst handelt es sich darum, die Freiheit als Freiheit zum selbst erkannten Werte nicht als Freiheit von jeder Bindung durch gültige Werte zu wollen; bei der zweiten darum, einzusehen, daß Gemeinschaft nicht aufgebaut werden kann auf bloßer zweckbewußter Tätigkeit, auch nicht auf bloßer Einheit des seiner Natur nach flüchtigen Gefühls, sondern daß sie, um lebendig zu sein, das ganze Leben formen muß. Solche Formen erzeugt nicht der rechnende Verstand, aber ebensowenig sind sie Mitgabe einer günstigen „Natur" an die jugendliche Menschheit — sie sind „geisterzeugt" — allerdings von einem Geiste, der im „Naturhaften" wurzelt. Als Urbild der lebendigen Formen kann die Sprache gelten; durch die Sprache wird darum in erster Linie die große Lebensgemeinschaft der Nation verbunden. Gerade weil durch die Befreiungsbewegung der Neuzeit so viele kleinere Lebensgemeinschaften zerstört oder doch geschwächt worden sind, hat die Nation im 19. Jahrhundert ihre Bedeutung so ungemein gesteigert. Sie sucht alle Lebensgebiete in ihre Gewalt zu ziehen — aber schon beim Staate gelingt es ihr nie ganz; denn der Staat ist Gebietskörperschaft, und Menschen verschiedener Nation siedeln oft durcheinander auf demselben Gebiete. Daß die Nation nie die volle Geschlossenheit erlangt, die ihr doch als Ideal vorschwebt, ist vom Standpunkte der einzelnen Nation gesehen ein Mangel — aber

---

[1]) Im folgenden lasse ich die Deutung einzelner Zeiterscheinungen absichtlich fort, obwohl dadurch der allgemeinphilosophische Charakter des Buches auf Kosten der geschichtlichen zu stark hervortritt.

es offenbart sich darin das Streben nach einer höheren Einheit, nach einer Menschheit, die nicht ein Inbegriff isolierter Einzelmenschen sondern eine Einheit der Nationen ist. Alle endlichen Gemeinschaften und Lebensformen, so nötig dem Geiste zu seiner Erfüllung, können ihn doch nie ganz befriedigen. Die Aufgabe des befreiten Geistes, der weiß, daß er die Erfüllung nicht aus der leeren Freiheit gewinnen kann, ist also eine Einheit von Leben in diesen Formen und Gemeinschaften und Darüberstehen, eine Vereinigung von „Darin" und „Darüber". Aber diese Einheit stellt sich nur unter schwersten Kämpfen, inneren und äußeren, her. Der naive Glaube an die unbedingte Geltung der bestimmten Lebensform wird durch den kritischen Verstand gebrochen, der technische Verstand fordert zweckmäßige Regelung statt der überlieferten. Kann bei solcher immer neu anhebenden Erschütterung ein geformtes Leben entstehen? Und doch ist formloses Leben, Leben aus bloßem Verstande, unmöglich. Hier hilft die Einsicht in die Notwendigkeit der Lebensformen — der Verstand erkennt das an, was er nicht zu erringen vermag. Aber auch diese Formel ist nur Formel der Bewegung, des Kampfes und Ausgleiches, nicht der Ruhe. Die Kämpfe der Nationen tragen stets die Möglichkeit des Krieges in sich — die Idee der Menschheit hat sich bisher mit der Selbständigkeit der Völker nicht aussöhnen lassen, aber der Gedanke einer lebendigen Einheit läßt sich nicht mehr unterdrücken, er wird, wir haben es erfahren, sogar Mittel des Krieges.[1]) In diesem kampfreichen Einheitstreben lebt der Geist — aber der Kampf ist ihm ein Zeichen, daß hier wohl seine nächste, nie seine letzte Heimat ist. Indessen sogar dieser Sinn des Kampfes droht verloren zu gehen, wenn man sich vom Kulturleben zur großen Natur wendet. Die Erschließung einer Welt, in der unser Sonnensystem ein vergänglicher, unbedeutender Teil ist, aus deren Vorgängen unsere Sinne uns einen kleinen, zufälligen Ausschnitt mitteilen, hat es bewirkt, daß zwischen „uns" und der Natur als Ganzem gar kein Ver-

[1]) Während des Krieges schrieb ich zwei Aufsätze kulturphilosophischen Inhalts: Widersinn und Bedeutung des Krieges. Logos V. 1914. — Die Lehren vom auserwählten Volk und vom Altern der Nationen. Europäische Staats- u. Wirtschaftszeitung. 3. Juni 1916. Sie ergänzen das Buch vom Sinne der gegenwärtigen Kultur. Daß dieses hart vor Kriegsausbruch erschien, hat seine Wirkung vereitelt; doch glaube ich nicht, daß es durch den Krieg und die Revolution veraltet ist — ich hatte von vornherein den Begriff „Gegenwart" so weit genommen, daß auch diese gewaltigen Ereignisse die von mir gemeinte Periode nicht abschließen.

hältnis mehr besteht — oder vielmehr nur das eine Verhältnis, daß diese Natur doch abhängig bleibt von den Formen der Erkenntnis. Aber mag die Erkenntniskritik auch den dogmatischen Naturalismus bündig widerlegen, ein positives Verhältnis zur Natur gibt sie uns nicht. Die quantifizierende Naturauffassung und Naturforschung hat unser Bild der Welt verarmt, aber sie hat den Inhalt der Welt ungeheuer bereichert durch werdende Welten, mikroskopische Strukturen, elektromagnetische Vorgänge, unsichtbare Strahlen usf. Mag jene Verarmung von der Erkenntinskritik als nur methodologisch berechtigt erwiesen werden, diese Bereicherung und Erweiterung der Natur, zu der uns die quantifizierende Naturforschung verholfen hat, bleibt bestehen. Der Vorrang des Positiven, der sich hier wie überall bewährt, bereichert wohl unsern Geist, aber er erschwert ihm sich zurechtzufinden und heimisch in der Welt zu werden. Die Aufgabe, die Einheit zu suchen, erweist sich so als nur religiös lösbar, und alle Nöte unseres Geistes weisen hin auf die größte, die religiöse. Religion ist kein Wertgebiet, sie ist die Einheit, die alles Sein und alle Werte umfaßt. Als solche ist sie Gegenstand der Ahnung. Aber sie soll zugleich das Leben gestalten; denn nur als lebengestaltend lebt sie selbst. Dann aber wird sie hineingezogen in die Kämpfe des Lebens. Nur als geschichtliche lebt die Religion — aber als geschichtliche ist sie nie reine Religion.[1]) Gibt es noch lebendige Religion, wenn dieser Gegensatz erkannt ist — oder gibt es nun nur noch Sehnsucht nach Religion? Diese Frage ist sicher bejahend zu beantworten, soweit sie auf rein persönliche Frömmigkeit gerichtet ist. Die große Bedeutung Goethes gipfelt hier.[2]) Aber Goethe selbst hat (in den Wanderjahren) die Notwendigkeit einer religiösen Einheit über den Einzelpersonen, einer geformten Kulturreligion gesehen. Zu sagen, wie diese sei es sich aus dem Christentum wieder herstellen, sei es neu

---

[1]) Vgl. hierzu auch meinen Vortrag: „Religion u. Kulturwerte". Philos. Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. Nr. 6. 1914.

[2]) Goethe hat für mich als ganz positiver Geist, der doch die Kritik in sich aufgenommen hat, immer größere Bedeutung gewonnen. Eine Reihe von Aufsätzen, in denen ich meine Goethe-Studien vorläufig zusammengefaßt habe, darf ich daher auch hier als für meine eigene Entwicklung wichtig erwähnen: Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Kantstudien X. (1905.) Wilhelm Meisters Wanderjahre — ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Logos I. (1910). — Goethes Anschauung vom sittlichen Leben. Internat. Monatsschr. Mai 1917. — Goethes Stellung in der Geschichte der Philosophie. Festschrift für Paul Hensel. 1920 (im Druck).

bilden kann, ohne die Ansprüche des befreiten Geistes zu verletzen — das geht über die Befugnisse der Philosophie hinaus. Sie vermag weder vorauszusagen noch das Wirken des Genies zu ersetzen — aber sie kann zeigen, was gefordert ist.

Bewußte Fortbildung und Fortleitung der Kultur ist eine der Aufgaben der Erziehung. Der Kulturphilosoph wird daher stets in der Pädagogik die ihm nächststehende praktische Disziplin sehen. Darum entsprach es durchaus meiner Entwicklung, als mir 1907 ein Lehrauftrag für Pädagogik in Freiburg angeboten wurde. Seit dem Winter 1907/8 lese ich regelmäßig über Pädagogik. Auch meine psychologische Arbeit habe ich seither großenteils in den Dienst pädagogischer Fragen gestellt.[1]) Wichtiger jedoch war mir die philosophische Grundlegung der Pädagogik. Mein Buch „Geist der Erziehung" (Leipzig u. Berlin 1919), in dem ich sie zu geben suche, ist in gewissem Sinne eine Ergänzung der Arbeit über den Sinn der gegenwärtigen Kultur. Als Ziel der Erziehung erscheint mir die Heranbildung des Zöglings zum autonomen Gliede der historischen Kulturgemeinschaften, denen er künftig angehören soll. Damit ist zugleich gesagt, daß die konkrete Bestimmung des Erziehungszieles stets nur für eine bestimmte Zeit und ein bestimmtes Volk möglich ist. Leben gewinnt eine solche allgemeine Formel erst in der Durchführung. Um sie zu ermöglichen, waren insbesondere auch ethische Hilfsuntersuchungen nötig: ich hatte mich überzeugt, daß der Grundgedanke der Kantischen Ethik gültig bleibt, daß aber Kants Anspruch, den Inhalt der ethischen Normen aus der Form des kategorischen Imperativs abzuleiten, unberechtigt ist. Damit war dann die Aufgabe gestellt, den wirklichen Charakter der sittlichen Einsicht zu erkennen.[2])

In der Zielformel zeigt sich eine Spannung zwischen Autonomie und Gliedschaft, die allen weiteren Bestimmungen einen dialektischen Anstrich gibt. Zur Autonomie erziehen — darin liegt selbst ein Widerspruch; denn es heißt, jemandem durch Fremdbestimmung Eigenbestimmung geben wollen. Der Zögling als

---

[1]) J. Cohn u. J. Dieffenbacher: Untersuchungen über Geschlechts-, Alters- u. Begabungsunterschiede bei Schülern. Beihefte der Ztschr. f. angew. Psychol. 2. 1911. — Die Verschiedenheit der Geschlechter nach Erfahrungen beim gemeinsamen Unterricht. Ber. des 3. Deutschen Kongr. f. Jugendbildung u. Jugendkunde. Breslau, 4.—6. Okt. 1913.

[2]) Vgl. dazu: Recht u. Grenzen des Formalen in der Ethik. Logos VII. 1917. Kritik an Max Schelers Ethik.)

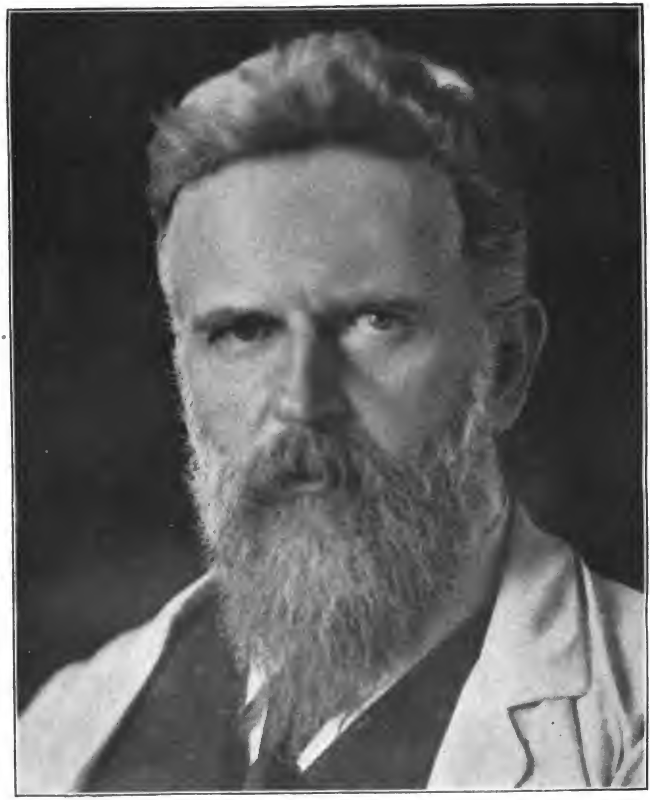
beeinflußbar gedacht ist Naturwesen; was er werden soll, ist mehr als bloße Natur. Eine ähnliche Antinomie läßt sich zwischen Entwicklung und Erziehung aufzeigen, ferner zwischen dem Ziel der Erziehung, das ein einheitliches Ganzes ist, und ihren einzelnen Maßregeln, die als solche stets eine Einzelheit betreffen. Es ist Aufgabe der Pädagogik, zu zeigen, wie diese Antinomien für den einzelnen Fall gelöst werden können, aber jenseits aller Teillösungen bleibt die Dialektik als Prinzip der Bewegung bestehen. Die Einsicht in diesen Sachverhalt ist auch praktisch für den Erzieher wichtig; denn sie schützt ihn vor dem Irrwahn, als könne man nach einem Plane erziehen, in dem alles von vornherein festgesetzt ist. Erziehen ist, wie jede wertgeleitete Tätigkeit, doppelt bestimmt, vom Ziele und vom Objekte her. Aber da das „Objekt" hier ein in sich wertvolles „Subjekt" ist, sind Ziel und Objekt einander nicht äußerlich, vielmehr gehört zum Ziele die Ausbildung des Angelegten, während umgekehrt nur mit Rücksicht auf leitende Werte die sonst gleichgültigen „Eigenschaften" des Kindes zu „Begabungen" werden.

So zeigt sich die Bedeutung der Dialektik auch in der Erziehungslehre, sobald man sie philosophisch begründen will. Wenn man von Dialektik redet, muß man seine Stellung zu Hegel genauer darlegen. Anfangs hatte ich von ihm vieles Einzelne gelernt; nach und nach aber ergriffen mich einige seiner Grundeinsichten, vor allem der Satz, daß alles Unmittelbare ebenso auch vermittelt ist. Durch diesen Satz, in dem ich eine der ganz großen Entdeckungen der Philosophie sehe, ist die heute übliche Berufung auf das unmittelbar zu Erlebende oder zu Erschauende in ihre Schranken gewiesen — wobei sie in diesen Schranken ihr gutes Recht hat. Hegelianer bin ich trotzdem nicht geworden, da die kritische Haltung Kants mir als notwendig feststeht. Dialektik bedeutet mir nicht ein Philosophieren im Absoluten, sondern ein Philosophieren zum Absoluten hin. Übrigens weiß ich wohl, daß solche Sätze, so bloß hingestellt, wertlose Behauptungen sind — ich will auch damit nur die Richtung meiner Arbeit bezeichnen. Sie muß zunächst dahin gehen, das Recht der Dialektik abzuleiten, eine Theorie der Dialektik aufzustellen, ihre Voraussetzungen, Ziele, Formen zu klären. Dabei ist Hegels Form der Dialektik nicht die einzige; schon Schleiermacher zeigt die Notwendigkeit, sie zu ergänzen. Außerdem ist Hegels Meinung irrig, daß sich das System der Wahrheit in einem linearen Aufriß entwickeln ließe. Das eine System des Wahren ist vielmehr ein vieldimensionales Gebilde, dem

eine einzelne zeitlich ablaufende, daher eindimensionale Darstellung nicht gerecht werden kann. Dialektisch muß jede Forschung werden, die sich nicht damit begnügt, innerhalb eines bestimmt begrenzten Gebiets zu bleiben, d. h. die nicht einzelwissenschaftlich sondern philosophisch ist. Daher ist die Theorie der Dialektik zugleich Logik der Philosophie.[1]) Probleme, deren Bedeutung besonders Emil Lask erkannt hat, werden erst so lösbar.

Die Theorie der Dialektik, an der ich arbeite, soll das Organon werden für die Wertwissenschaft, zu der sich alles Philosophische was ich bisher geschrieben habe, als Vorstudie verhält. Über diese Pläne kann ich heute noch nicht öffentlich reden.

[1]) Einige Eigentümlichkeiten der philosophischen Entwicklung, die daraus folgen, habe ich dargestellt in dem Aufsatz: Der Fortschritt in der Philosophie. Logos IV. 1913.



H. Cornelius

Hans Cornelius.

Leben und Lehre.

Über meine Lehre weitere Aufklärung zu geben, als es in meinen Büchern geschieht, vermag ich nur durch den Bericht über ihr Werden. Von diesem aber kann nur im Zusammenhang mit der Entwicklung meines Lebens erzählt werden.

Ich bin geboren am 27. September 1863 in München, als jüngster Sohn des Historikers und Professors an der Münchener Universität Carl Adolf Cornelius und seiner Frau Elisabeth geborenen Simrock. Meine beiden Eltern stammen vom Niederrhein. Mein Vater war der älteste Sohn des Schauspielers Carl Cornelius. Sein jüngerer Bruder war der Komponist Peter Cornelius. Der Maler Peter von Cornelius war ein Vetter meines Großvaters. Meine Mutter war die Tochter des Musikverlegers Peter Joseph Simrock in Bonn. Aus dem Bann streng katholischen Geistes, der mich im Elternhaus in der Jugend umwehte, hat die wisenschaftliche Einsicht mich später befreit. So vollkommen ich diese Fesseln abgestreift habe, bekenne ich doch, daß ich ihrer Wirkung vieles in meinem inneren Erleben verdanke, was ich nicht missen möchte.

Ich habe von meinem Vater mit geringfügiger Hilfe eines Mathematiklehrers den gesamten Unterricht der unteren Klassen des Gymnasiums daheim erhalten; im Herbst 1876 trat ich in die Untersekunda des humanistischen Maximiliansgymnasiums in München ein, das ich nach 4 Jahren mit dem Reifezeugnis und mit der Überzeugung verließ, daß die dort verbrachte Zeit mir verloren war. Fast nur der Mathematiker hatte anregend gewirkt. Zu Hause hatte ich zum Glück Muße genug gehabt, mir Ersatz für die öden Stunden des Unterrichts zu schaffen. Schon zwei Jahre vor dem Eintritt ins Gymnasium hatte mich eine leidenschaftliche Neigung zur Chemie ergriffen, deren wichtigste Tatsachen ich mir im Anschluß an Stöckhardts glänzende Einführung experimentierend an-

geeignet hatte. Daneben trieb es mich zur Musik; seltsamerweise ohne daß ich jene Gabe besessen hätte, die man allgemein für die Vorbedingung erfolgreicher Betätigung auf diesem Gebiet hält — ich hatte von Natur kein musikalisches Gehör und der in meinem zehnten Jahr begonnene Klavierunterricht mußte abgebrochen werden, weil ich niemals hörte, ob ich falsch spielte; konnte ich doch nicht einmal unterscheiden, ob jemand aufwärts oder abwärts sang. Mit 14 Jahren aber, als ich nach dem Tode meines einzigen älteren Bruders — eines bildenden Künstlers von genialster Begabung — mich in längerer Krankheit einsam fühlte, begann ich mich rein verstandesmäßig mit Musik und ihrer Theorie zu beschäftigen; die Töne erwiderten die Liebe, die ich ihnen entgegenbrachte, das Gehör — durch ein starkes Gefühl für Rhythmik unterstützt — begann allmählich sich zu entwickeln, und ich wurde ein im Zusammenspiel völlig sicher vom Blatt lesender Klavierspieler. Neben dem Klavier trieb ich in der Gymnasialzeit eine ganze Anzahl Blas- und Streichinstrumente. Ich erwähne diese Tatsachen deswegen so ausführlich, weil sie die pädagogische Meinung, daß man Kinder ohne „Gehör" nicht musikalisch ausbilden solle, als Irrtum erweisen: das Gehör läßt sich ebensogut entwickeln, wie die Sprache.

Die Beschäftigung mit Chemie, Mathematik und Theorie der Musik mag den Grund dazu gelegt haben, daß mir gegen Ende der Gymnasialzeit der Drang nach umfassender, systematischer Erkenntnis immer mehr zum alleinherrschenden Bestimmumgsgrund meines Strebens wurde. Ich warf mich zu Beginn meines Universitätsstudiums ganz auf mathematische und physikalische Studien, in der bewußten Absicht und Hoffnung, auf diesem Wege die Grundlagen sicherer und allgemeingültiger Erkenntnis zu erringen.

Drei Semester vergeudete ich als Studierender dieser Fächer an der Münchener Universität, wo sich damals für Mathematik und besonders für Physik in den ersten Stellen völlig minderwertige Lehrkräfte befanden. Das wenig anregende Studium ließ mir abermals viel Kraft und Zeit für häusliche Nebenbeschäftigungen. Ich setzte die musikalischen Studien fort, Beschäftigung mit fremder Literatur — namentlich englischer, italienischer, spanischer und arabischer Dichtung — Übersetzungen und eigene poetische Versuche gingen nebenher, zum großen Mißfallen meines Vaters, der alle Zersplitterung haßte. Die Ferien verbrachte ich großenteils in Italien, das mir zu einer zweiten Heimat geworden ist.

Ostern 1882 siedelte ich nach Berlin über, wo mich drei Semester hindurch vor allen die Vorlesungen von Weierstraß und Kirchhoff fesselten. Die letzteren wurden für meine wissenschaftliche Entwicklung entscheidend — nicht so sehr durch ihren reichen Inhalt als durch die immer wieder hervortretende philosophische Absicht, alle unklaren Voraussetzungen zu vermeiden und in diesem Sinne die Physik nur als möglichst vollkommene und einfache Beschreibung der Tatsachen zu gestalten. Helmholtz blieb mir gleichgültig: ich konnte mich in seinen stets unvorbereiteten, unordentlich vorgetragenen theoretischen Vorlesungen nicht aufnahmefähig erhalten. Neben den Vorlesungen versuchte ich damals zuerst in Kants Kritik der reinen Vernunft einzudringen. Ich fand jedoch in dem Buch eine undurchdringliche Wildnis, weil mir die Bedeutung der Begriffe, die Kant ohne Erklärung verwendet, in keiner Weise verständlich werden wollte. Was mit Gegenstand, Erscheinung, Anschauung, Rezeptivität, Spontaneität und einer Reihe anderer Worte gemeint sei, blieb mir ein unlösbares Rätsel — und ich gab die Versuche, auf Grund so unklarer Voraussetzungen Klarheit zu erringen, nach langen Bemühungen verzweifelnd auf. Philosophischen Vorlesungen blieb ich damals und später fern.

Von den sonst zu Gebote stehenden reichen Mitteln wissenschaftlicher und menschlicher Ausbildung ließ mich meine Jugend und der Mangel aller Erziehung zum Verkehr mit Menschen nur wenig Gebrauch machen. Ich kam nach München zurück, wissenschaftlich vielfach angeregt, doch im wesentlichen noch völlig unentwickelt. Die beiden folgenden Semester blieb ich dort und hörte die Chemievorlesungen von A. v. Baeyer; daneben beschäftigte mich die Anwendung der Thermodynamik auf chemische Vorgänge — bis ich eines Tages entdeckte, daß meine ganzen Bestrebungen bereits durch die Arbeiten von W. Gibbs vorweggenommen seien. Diese Enttäuschung führte mich zu erneuter Beschäftigung mit reiner Mathematik; ich begab mich nach Leipzig, um bei Klein im Seminar zu arbeiten und einen Abschluß des Studiums zu erreichen. Jedoch nach zwei Monaten kam ich nach Hause, überarbeitet und überzeugt, daß die mathematische Arbeit nicht meine Sache sei. Ich erklärte meinem Vater, daß ich nur zur Musik oder zur Philosophie als Lebensberuf mich entschließen könne. Mein Vater bestand aber auf einem Abschluß der begonnenen Studien innerhalb des Gebietes der Fakultät. Ich entschloß mich, diesen Abschluß als Chemiker zu suchen, trat sogleich (Neujahr

1885) in das Laboratorium v. Baeyers ein, erledigte die vorgeschriebenen analytischen und präparativen Arbeiten im Laufe eines Jahres und promovierte nach Ablauf eines weiteren halben Jahres am 8. Juni 1886 mit einer Arbeit über die Synthese des Orzins aus Zitronensäure. Kurz darauf wurde ich erster Unterrichtsassistent in Baeyers Laboratorium und behielt diese Stelle zwei Jahre. Um diese Zeit verheiratete ich mich.

Die philosophischen Bestrebungen hatte ich inzwischen nicht aufgegeben. Ich hatte Schopenhauer gelesen, der mich zwar keineswegs befriedigte, mir aber den idealistischen Ausgangspunkt als einzig sichere Grundlage metaphysikfreier Naturerkenntnis zeigte. Die von Kirchhoff angeregte Forderung der Vermeidung aller dogmatischen Begriffe schien mir nur von diesem Ausgangspunkt her streng durchführbar. Meine Bemühungen zur Begründung einer solchen von allen illegitimen Begriffen freien Philosophie haben in jener Zeit begonnen.

Zu dieser Beschäftigung aber trat damals eine völlig neue hinzu. Ich hatte die Ferienaufenthalte in Italien fortgesetzt, die mich in immer innigere Beziehung zur Kunst der Renaissance brachten. Vor allem hatte es die Plastik mir angetan und der Trieb zu eigener Gestaltung wurde unüberwindlich. Ich verschaffte mir Ton und modellierte eine lebensgroße Madonna mit dem schlafenden Kind im Arm. Die neue Tätigkeit wurde mir schnell ebenso unentbehrlich, wie die philosophische; da aber das Laboratorium kaum irgend Kraft und Zeit für Nebenarbeiten übrig ließ, entschloß ich mich — nach harten Kämpfen — die experimentelle Tätigkeit aufzugeben, mit dem Vorbehalt, die gewonnenen Kenntnisse in theoretischer Untersuchung, wie ich sie vordem schon begonnen hatte, weiter zu verwerten. Dazu ist es nicht gekommen. Ich versuchte zunächst mit einer Arbeit „über die Axiome und Hypothesen der exakten Wissenschaften" die venia legendi in der naturwissenschaftlichen Sektion der Philosophischen Fakultät in München zu erlangen. Die Arbeit wurde nach manchem Für und Wider von der Fakultät schließlich zurückgewiesen, mit Recht, da sie, trotz einer Reihe unanfechtbarer Ergebnisse, mit ungenügender philosophischer Vorbildung geschrieben worden war. Das Urteil Stumpfs, das mich hierüber aufklärte, veranlaßte mich zu energischster Beschäftigung mit der neueren und neuesten Philosophie, vor allem mit der englischen und deutschen psychologischen Literatur. Erstes Ergebnis dieser Studien war meine Arbeit „über Verschmelzung

und Analyse", die in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie erschien und mir die Bekanntschaft mit Avenarius eintrug: ich traf flüchtig mit ihm zusammen und lernte von ihm, was meiner Philosophie zur letzten Befreiung von dogmatischer Befangenheit fehlte: die Ausschaltung der „Introjektion", d. h. die Einsicht, daß die Behauptung der Lokalisation unserer Empfindungen in unserem Nervensystem grund- und sinnlos ist. Im übrigen haben seine Theorien in mir keinen Anhänger gefunden. Insbesondere bin ich niemals ein Anhänger seiner biologischen Begründung und Deutung des „Ökonomieprinzips" gewesen; alles, was in dieser Hinsicht über mich behauptet worden ist, gehört ins Gebiet der Legende. Mein Denken ging in ganz anderer Richtung: während ich an meiner Habilitationsschrift (Versuch einer Theorie der Existentialurteile, München 1894) arbeitete, krystallisierten sich mir die späteren Grundlagen meiner Weltanschauung in einem festen Gefüge, wovon ein kurzer in der Vierteljahrsschrift 1896 erschienener Artikel (das Gesetz der Übung) zum erstenmal Rechenschaft ablegte.

Im Februar 1894 habilitierte ich mich in München für Philosophie. Während der ersten Semester, in welchen ich hauptsächlich über Psychologie und Logik größere Vorlesungen, daneben Übungen über Kants Kritik der reinen Vernunft abhielt, schrieb ich mein 1897 erschienenes Buch „Psychologie als Erfahrungswissenschaft", worin ich eine von allen dogmatischen Voraussetzungen freie Wissenschaft von den unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseinsverlaufs, also eine metaphysikfreie Psychologie zu begründen versuchte, die als Unterbau für alle weitere Philosophie und für alle Erfahrungswissenschaft dienen sollte. Ich hoffte durch diese Untersuchung ein unangreifbares, streng wissenschaftliches Fundament für die Philosophie zu gewinnen.

Zweierlei muß ich heute zu diesem Buche bemerken. Erstlich, daß es an vielen Stellen an einer Inkonsequenz der Terminologie leidet, indem zwischen den jeweils unmittelbar gegebenen Erlebnissen und der Bedeutung derselben — trotz vorgängiger ausführlicher Besprechung dieses Unterschieds — nicht klar geschieden wird; so daß Mißdeutungen der — anderweitig freilich klar genug ausgesprochenen — Absicht des Buches dadurch nahegelegt werden. Wenn das Buch, dieser seiner ausgesprochenen Absicht entgegen, als Versuch einer „psychologistischen" Begründung der Erkenntnistheorie gedeutet worden ist, so mag dies teilweise durch den eben

genannten Mangel bedingt gewesen sein. Tatsächlich wollte die in dem Buche gebotene „Psychologie" eine durch und durch apriorische Wissenschaft sein: sie setzte sich aus lauter allgemeingültigen Urteilen über das phänomenal Gegebene, oder, wie ich mich damals ausdrückte, aus synthetischen Urteilen a priori über „Wahrnehmungsbegriffe" zusammen, für deren Allgemeingültigkeit das sechste Kapitel des Buchs die Theorie gab.

Ich sehe heute ein, daß der Titel des Buchs für die Fachgenossen mehr eine Verdunkelung als eine Andeutung seiner Absicht sein mußte. Ich hätte es — mit entsprechender Umformung seiner Terminologie — lieber als „reine Phänomenologie" oder als „philosophische Grundwissenschaft" bezeichnen sollen.

Eine zweite Bemerkung habe ich an die Bezugnahme des Buchs auf die Denkökonomik von Avenarius und Mach anzuknüpfen. Ich war von den Naturwissenschaften her gewöhnt, jeden Schein einer Verletzung fremder Priorität sorgsam zu vermeiden und darum jede mir bewußte Verwandtschaft meiner Gedankengänge mit fremden Theorien ausdrücklich hervorzuheben. Aus diesem Grunde führte ich die genannten Autoren als meine Vorgänger an, obgleich meine Auffassung des „Ökonomieprinzips" von der ihrigen sehr wesentlich abwich: hatte ich doch als Inhalt dieses Prinzips das überall hervortretende Bestreben bezeichnet, das Ähnliche an den Erlebnissen durch gemeinsame Symbole zusammenfassend zu bezeichnen — also ihm nur eine Geltung im Gebiet des Idealen beigelegt. Ich verkenne durchaus nicht die Unvollkommenheiten meiner damaligen Darstellung, kann aber doch beim Lesen derselben nicht verstehen, wie es zu der vollkommenen Mißdeutung derselben hat kommen können, die Husserl zu seiner Polemik gegen mich veranlaßt hat. Ich stimme Husserls Ausführungen im ersten Band der logischen Untersuchungen sachlich durchaus bei, kann aber irgendeinen Gegensatz zu meinen damaligen Darlegungen nicht darin finden, die er als Gegenstand seiner Polemik nennt.

Die nächsten Jahre brachten angestrengte Vorlesungstätigkeit und mit ihr weitere Ausführung und Klärung meiner philosophischen Theorie. Wesentliche Förderung dabei verdanke ich den Gesprächen mit meinem allzufrüh hingegangenen Freunde Eugen Albrecht, dem Biologen und Pathologen. Die Vorlesungen machten ausgedehnte Beschäftigung mit den Philosophen der Vergangenheit erforderlich. Indem ich vor allem auf deren erkenntnistheoretische

Vorzüge und Mängel achtete, und dabei überall jene gleichen dogmatischen Voraussetzungen als Quellen aller Unklarheiten und Schwierigkeiten wiederfand, die ich in meiner philosophischen Theorie auf ihren rein sachlichen Gehalt zurückzuführen und damit ihrer dogmatischen Beschaffenheit zu entkleiden suchte, wurde mir diese meine Theorie zugleich zu einer Philosophie der Geschichte der Philosophie: mit dem Einblick in den Ursprung der philosophischen Irrtümer gab sie mir die Überwindung derselben und die Auflösung der aus ihnen entsprungenen philosophischen Scheinprobleme an die Hand.

Das Buch, in welchem ich die Ergebnisse dieser Bemühungen zusammenfaßte, erhielt aus buchhändlerischen Rücksichten den Titel einer Einleitung in die Philosophie. Es erschien 1903, in zweiter Auflage 1911; eine dritte Auflage, die während des Krieges nötig wurde, konnte nicht erscheinen und mußte durch den 1919 ausgegebenen unveränderten Abdruck der zweiten Auflage ersetzt werden. Ich bedaure das wegen der Kapitel, die auf die praktischen Fragen, vor allem auf die sozialen Werte und die Theorie des Staates gehen, da ich in diesem Gebiete inzwischen zu neuen Ergebnissen gelangt war. Ich hoffe dem Mangel demnächst anderweitig abzuhelfen.

Neben den wissenschaftlichen Arbeiten gingen in all diesen Jahren die künstlerischen einher, bei welchen ich mich von der Bildhauerei zur Malerei hinübergedrängt fand. Zwei Ereignisse haben auf die Entwicklung dieser Tätigkeit und namentlich auf deren wissenschaftliche Verwertung Einfluß geübt. Im Jahre 1891 hatte Adolf Hildebrand in München seine Arbeiten ausgestellt. Sie erfüllten mich mit unermeßlichem Jubel. Zum erstenmal schien hier der Geist Donatellos zu neuem Leben erwacht. Nicht minder überwältigend war der Eindruck, den kurz nachher die Ausstellung der nachgelassenen Werke Hans von Marées' auf mich ausübte. Meine Begeisterung für diese Bilder veranlaßte mich, den Urheber der Ausstellung, Conrad Fiedler aufzusuchen. Fiedlers Arbeiten auf dem Gebiet der Kunsttheorie einerseits, Hildebrands 1893 erschienenes Buch über das Problem der Form in der bildenden Kunst andererseits wirkten im höchsten Grade anregend und befruchtend auf mich. Hildebrand hatte eben damals seinen Wohnsitz von Florenz nach München verlegt; ich suchte ihn auf und unsere Unterhaltung über sein Buch hat ihn mitveranlaßt, an einigen Abenden vor einem kleinen Kreise näher über den Gegen-

stand dieses damals von den wenigsten verstandenen Werkes sich auszusprechen. Mich drängten diese Unterhaltungen zu weiterer wissenschaftlicher Untersuchung künstlerischer Fragen. Zunächst entstand, im Anschluß an eine mit Hildebrand und meinem Freunde Georg Kerschensteiner unternommene Rundfahrt durch einige der Münchener Schulen, eine kleine 1901 erschienene Schrift „Grundsätze und Lehraufgaben für den elementaren Zeichenunterricht", deren Inhalt ich heute nicht mehr gutheißen kann. Zur selben Zeit aber wandte ich mich zur eingehenden Beschäftigung mit der Theorie der Architektur und des Kunstgewerbes; in den Jahren 1901 und 1902 machte ich in rascher Reihenfolge die Entdeckungen, die ich in den folgenden Jahren zunächst in Vorlesungen über die Theorie der bildenden Künste, später in meinem Buch „Elementargesetze der bildenden Kunst" (Leipzig 1908, in zweiter Auflage 1911, in dritter 1920 erschienen) zusammenfaßte. In der Zeit vor dem Erscheinen dieses Buches habe ich außer an der Universität zwei Jahre lang an der Münchener Kunstgewerbeschule gelehrt, wo neben den Schülern ein Teil der Lehrer — vor allem Berndl, Waderé und Wahler — mein dankbarstes Publikum waren.

Anfang 1903 war ich zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Im Frühjahr 1908, als ich eben in Venedig mit dem Kopieren eines Tintoretto beschäftigt war, erhielt ich einen Ruf nach Halle a. S. als Ordinarius für Philosophie. Den Entschluß, München mit einer Stadt zu vertauschen, die in künstlerischer Hinsicht eine Wüste war, konnte ich nicht sogleich fassen; während ich zögerte, gaben Fakultät und Ministerium in München Hoffnungen auf Beförderung. So entschied ich mich den Ruf abzulehnen. Die Hoffnungen aber blieben unerfüllt.

Wesentliche Förderung auf dem kunstwissenschaftlichen Gebiet verdanke ich Gustaf Britsch, der zwar meine Vorlesungen über Kunsttheorie gehört, aber seinerseits eine von der meinigen verschiedene kunstwissenschaftliche Prinzipienlehre ausgearbeitet hat. Die Anregungen, die ich von ihm erhalten habe, sind in meinen Büchern ausdrücklich bezeichnet. Leider hat er seine eigene Theorie, die namentlich über die Entwicklung der Kunst bahnbrechende Aufschlüsse gibt, noch nicht veröffentlicht.

Schon damals und noch weit mehr in der unmittelbar folgenden Zeit wurden die Verhältnisse in München von Tag zu Tag unerfreulicher für mich durch die immer krankhafter ausartende Miß-

gunst meines Oberkollegen Theodor Lipps, der in mir mit Recht einen wissenschaftlichen, sehr mit Unrecht einen persönlichen Gegner sah. Ich habe darum die zwei Jahre später sich bietende Gelegenheit, eine ordentliche Professur für Philosophie an der Frankfurter Akademie für Sozialwissenschaften zu übernehmen, nicht von der Hand gewiesen, zumal die Umwandlung der Akademie in eine Universität schon damals so gut wie gesichert erschien. Bei Annahme der Berufung hatte ich mir ausbedungen, daß ich in den künstlerischen Angelegenheiten der Stadt Frankfurt zu Rate gezogen würde. Als ich aber meine Stelle antrat und den Oberbürgermeister Adickes an diesen Punkt erinnerte, erfuhr ich, daß er für die Bedeutung dieser Bedingung keinerlei Verständnis besaß: er wies mich mit meinem Ansinnen an eben diejenigen, gegen die ich hier aufzutreten für meine Aufgabe hielt. Seine eigenen Leistungen hinsichtlich der künstlerischen Gestaltung Frankfurts, von welchen ich vorher keine Kenntnis hatte, klärten mir die Sachlage rasch: der in anderer Hinsicht so weitschauende Oberbürgermeister war von künstlerischer Kultur ebenso vollständig unberührt, wie die große Mehrzahl der übrigen Menschen unserer Zeit.

Im Oktober 1910 siedelte ich — innerlich aufs tiefste erschüttert durch einen soeben erlittenen schwersten Verlust — nach Frankfurt über. Bis zur Gründung der Universität war ich durch die amtliche Tätigkeit nicht übermäßig in Anspruch genommen und hatte reichlich Muße für wissenschaftliche und künstlerische Arbeit. Bei Oberursel erbaute ich mir ein Landhaus; hier trafen sich an manchen Abenden eifrige Jünger der philosophischen Wissenschaft zu erkenntnistheoretischer Unterhaltung. Ich habe damals namentlich durch Max Wertheimer manche Förderung erfahren. Einem Vertrage mit meinem Verleger entsprechend, arbeitete ich in jener Zeit an einer Erkenntnistheorie, die vor allem den Bedürfnissen der exakten Wissenschaften entsprechen sollte; der Krieg führte zur Lösung des Vertrags und verschaffte mir dadurch die Freiheit zu anderweitiger Gestaltung der Ergebnisse meiner Untersuchungen. Ich war beschäftigt, die Gedankengänge, welche meiner Einleitung in die Philosophie zugrunde lagen, in systematischer Form weiter auszubauen, wobei eine gründliche Abrechnung mit den Voraussetzungen der Kantschen Vernunftkritik nicht fehlen durfte: insbesondere mußte mit dem alten Vorurteil gegen die Möglichkeit sicherer und allgemeingültiger Erfahrungserkenntnis aufgeräumt werden, das noch immer die Wege der Philosophie unsicher macht.

Die Rücksicht auf die Bedürfnisse eines erkenntnistheoretischen Lehrbuchs, wie es jener Vertrag vorsah, war der Gestaltung keineswegs förderlich; sobald ich von dieser Rücksicht befreit war, fand sich die Form sogleich und 1916 konnte das neue Buch unter dem Titel „Transzendentale Systematik" bei Ernst Reinhardt in München erscheinen. Über den Inhalt des Buches hier zu berichten, halte ich nicht für zweckmäßig: es würde kaum möglich sein, in Kürze das Wesentliche der Betrachtungen wiederzugeben, die schon in dem Buche selbst auf den knappsten Raum zusammengedrängt sind.

Im ersten Kriegsjahr habe ich mich zum zweitenmal verheiratet.

Die politischen Ereignisse hatten mich inzwischen von den theoretischen zu den praktischen Fragen hinübergedrängt. Ich konnte in dem Wahnsinn des Weltkrieges nichts anderes sehen, als die Folge der allgemein herrschenden Unklarheit über die fundamentalen Bedingungen des sozialen Daseins. Die klare Erkenntnis dieser Bedingungen seitens der Regierungen mußte die Beendigung des Krieges und den Zusammenschluß der feindlichen Nationen zu föderativen übernationalen Staatsbildungen zur Folge haben, analog wie in der Schweiz und in Amerika die Föderativstaaten aus vorher feindlichen Bestandteilen zusammengeschmiedet worden waren. Ich schrieb einen größeren Aufsatz im Sinne dieser Lösung: nicht ein Mitteleuropa im Sinne Naumanns, sondern ein Gesamteuropa oder zum mindesten ein Kontinentaleuropa, nicht als Staatenbund, sondern als Bundesstaat mit einheitlichem Wirtschaftsgebiet, mit einheitlicher Diplomatie und Militärgewalt war das Gebilde, durch welches nicht nur die Gründe für alle „nationalen" Kriege — in erster Linie die elsaß-lothringische Frage und alle andern wirklichen oder vermeintlichen „Irredenta"-Probleme — ausgeschaltet, sondern auch alle Möglichkeiten für kriegerische Störungen in Europa endgültig beseitigt werden konnten. Es gelang mir nicht, den Aufsatz in irgendeiner der größeren politischen Zeitschriften zu veröffentlichen. Zwar nahm die „Deutsche Revue" ihn an und hatte ihn bereits im Satz stehen, unterließ aber die Veröffentlichung, so daß ich schließlich keinen Ausweg sah als ihn zurückzuziehen, um wenigstens an anderer Stelle die Veröffentlichung versuchen zu können. Diese gelang endlich, nach entsprechender Umarbeitung, in der „Glocke", freilich erst zu einer Zeit, da die veränderte Kriegslage die Aussichten für die Verwirklichung solcher Pläne schon wenig günstig erscheinen ließ. Doch wurde dem Gedanken jetzt

von mehreren Seiten reges Interesse entgegengebracht, so daß mich die Verlagsbuchhandlung Georg Müller in München zur weiteren Ausarbeitung und Veröffentlichung aufforderte. Ich folgte der Anregung und die Schrift erschien unter dem Titel „Völkerbund und Dauerfrieden" — freilich verspätet, denn während des Drucks hatten Waffenstillstand und Revolution die Vorbedingungen für die Verwirklichung des Planes zerstört.

Die Beschäftigung mit diesem Problem hatte mich zu eingehender Untersuchung der sozialen Bedingungen des menschlichen Daseins und der vernunftgemäßen Gestaltung derselben gedrängt. Ich habe die Ergebnisse dieser Bemühungen zunächst in Vorlesungen über praktische Philosophie wiedergegeben; ich hoffe darüber später in Buchform zu berichten.

Inzwischen hatte die Kriegszeit mir noch eine andere Tätigkeit gebracht. Kurz vor Kriegsausbruch hatte die früher von W. v. Debschitz in München gegründete Kunstschule, die „Ateliers für freie und angewandte Kunst", den Besitzer gewechselt; die neuen Leiter, Emil Preetorius an der Spitze, forderten mich im September 1914 auf, den Unterricht neu, im Sinne meiner in den „Elementargesetzen" dargelegten Prinzipien, zu organisieren. Ich folgte dieser Aufforderung und habe einen großen Teil meiner Ferien während der Kriegszeit mit der Leitung dieser „Münchener Lehrwerkstätten" zugebracht, bis dieselben 1919 abermals ihren Besitzer wechselten. Auf die Anregung meines Freundes und Schülers, des Architekten Georg Fück, habe ich — im Verein mit ihm — auch in Frankfurt eine ähnliche Schule gegründet. Die Zeitumstände waren diesem Unternehmen nicht günstig und der Tod Fücks hat das Ende der Schule zur Folge gehabt. Die in München gemachten Erfahrungen und das Drängen meiner dortigen künstlerischen Freunde haben mich veranlaßt, meine kunstpädagogischen Grundsätze zusammenfassend darzustellen. Das Buch ist im Verlage von Eugen Rentsch in Erlenbach bei Zürich unter dem Titel „Kunstpädagogik" soeben erschienen.

Wer meine Philosophie kennen lernen will, möge zuerst meine „Einleitung" lesen; in der „Transzendentalen Systematik" wird er einige wesentliche Ergänzungen dazu finden. Von gelegentlichen Veröffentlichungen, die außer den schon erwähnten für das Verständnis meiner wissenschaftlichen Absichten in Betracht kommen, erwähne ich erstlich meine im Logos 1911 abgedruckte Frankfurter Antrittsvorlesung „Die Erkenntnis der Dinge an sich", ferner die

etwas früher in der Zeitschrift für Psychologie, Bd. 42 und 43 erschienenen beiden Artikel „Psychologische Prinzipienfragen", in welchen ich mich namentlich mit Husserl auseinandersetzte.

Soll ich gegenüber mancherlei aufgetauchten Mißdeutungen auf die Punkte hinweisen, die mir für das Verständnis meiner Philosophie als die wichtigsten erscheinen, so habe ich etwa folgendes zu sagen:

1. Wenn Philosophie, als Streben nach letzter Klarheit, ihr Ziel nicht von vornherein verfehlen soll, so bedarf sie vor allem einer völlig eindeutigen, von allen Unklarheiten freien Terminologie. Endgültige Klarheit der Bedeutung ihrer Begriffe aber kann nicht durch Definition gewonnen werden, weil jede Definition eines Begriffs andere Begriffe als bekannt voraussetzen muß, deren abermalige Definition zu fordern wäre, so daß kein Ende des Definierens wäre; — abgesehen davon, daß die Kette rasch auf solche Begriffe stößt, die nicht mehr definiert werden können, deren Bedeutung vielmehr nur mit dem Aufzeigen der durch den Begriff bezeichneten Sachen zu bestimmen ist. Die gestellte Forderung kann eben deshalb endgültig nur durch solches Aufzeigen („deiktische Bestimmung") erfüllt werden.

Ich habe die Frage nach den Sachen, welchen der Begriff seine Bedeutung verdankt, auch als die Frage nach dem Ursprung der Bedeutung des Begriffs bezeichnet. Diese Bezeichnung ist dahin mißdeutet worden, als ob ich eine kausal-genetische Erklärung der Entstehung der Begriffe verlangte. Ich hoffe diese Mißdeutung hiermit abgewehrt zu haben.

2. Beim „Aufzeigen" der Bedeutungen wird im täglichen Leben und ebenso in der Wissenschaft in den weitaus meisten Fällen die Bedeutung eines Begriffs als bekannt stillschweigend vorausgesetzt und benutzt: nämlich des Begriffs des von unserer Wahrnehmung unabhängig bestehenden Dinges. Die Bestimmung der Begriffe durch solches Aufzeigen bleibt daher so lange unvollständig, als nicht auch eben dieser Begriff seine Klärung aus den dadurch bezeichneten Sachen, also durch den Nachweis seines „Ursprungs" im oben bezeichneten Sinne gefunden hat.

Die landläufige Theorie, nach welcher unsere Erkenntnis des mit dem Dingbegriff gemeinten Sachverhalts durch den „Schluß von unseren Wahrnehmungen auf eine außer uns vorhandene Ursache derselben" zustande kommen soll, ist nicht dazu angetan, uns den Ursprung des Dingbegriffs aufzuzeigen, sondern vielmehr

ihn vollständig zu verhüllen. Denn nicht nur wird hier mit dem Begriff der „Ursache" eine Voraussetzung eingeführt, die der Klärung nicht minder bedürftig ist als der Dingbegriff selbst, der dadurch geklärt werden soll, sondern es ist auch vollkommen unrichtig, was die angebliche Erklärung behauptet, daß nämlich der Schluß auf die Ursache der jeweiligen Wahrnehmung uns die Erkenntnis von etwas verschaffen könnte, was über die Zeit der Wirkung hinaus ein von ihr unabhängiges Dasein besäße. Es wird also gerade die Frage nach dem von unserer Wahrnehmung unabhängig beharrenden Dinge, um die es sich handelt, umgangen oder übersehen.

Ich komme unten auf diese Frage zurück; hier sei nur noch zum besseren Verständnis der folgenden Bemerkungen ausdrücklich festgestellt, daß ich unter dinglichen Sachen alle diejenigen verstehe, von welchen wir behaupten (oder stillschweigend voraussetzen), daß sie ein Dasein jenseits der jeweiligen Wahrnehmung besitzen; — so daß wir also mit dem Urteil über solche Sachen stets mehr aussagen, als die jeweilige Wahrnehmung uns erkennen läßt.

3. Die vorigen Betrachtungen zeigen, daß für die geforderte endgültige Klärung der Terminologie keine dinglichen Sachen, sondern nur solche Sachen zu brauchen sind, die keine Begriffe als bekannt voraussetzen oder, was dasselbe sagt, die ohne Vermittlung von Begriffen oder sonstigen stellvertretenden Zeichen gegeben sind. Ohne solche Vermittlung oder „unmittelbar" gegeben sind aber jene und nur jene Sachen, die wir als unsere „Bewußtseinserlebnisse" zu bezeichnen pflegen und wofür Empfindungen, Erinnerungen, Gefühle nächstliegende und allbekannte Beispiele sind: unmittelbar gegeben ist mir dasjenige, wovon ich weiß, ohne daß ich für dieses Wissen das Wissen von etwas Anderem brauche, wodurch jenes mir erst gegeben würde. Demgemäß muß also die Bedeutung aller Begriffe in letzter Instanz aus dem Unmittelbargegebenen aufgezeigt werden, wenn die unentbehrliche Voraussetzung für die Klarheit unseres Denkens ihre letzte Erfüllung finden soll. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist meine Philosophie „idealistisch". Daß sich mit diesem Idealismus die Behauptung einer „an sich", d. h. unabhängig von unserer Wahrnehmung bestehenden Welt der Dinge sehr wohl verträgt, wird sogleich noch auszuführen sein.

4. Ein Hauptpunkt meiner Lehre, durch den sie sich zu allem Herkommen in Gegensatz stellt, ist der Nachweis, daß Erfahrung

durchaus keine minderwertige Erkenntnisquelle ist, vielmehr uns allgemeingültige Erkenntnis zuführt. Hinsichtlich der Erfahrung im dinglichen Gebiet wird dies weiter unten noch zur Sprache kommen; im Gebiet des unmittelbar Gegebenen aber — im „phänomenalen" Gebiet — sind durch jede Erfahrung sogleich allgemeingültige Urteile genau so weit begründet, als wir mit der Erinnerung an jene Erfahrung auch die Ähnlichkeitsbeziehungen ihres Gegenstandes zu anderen Gegenständen uns stets mit in Erinnerung bringen: für die entsprechenden allgemeinen Relationsurteile ist der Erkenntnisgrund mit dieser Erinnerung gegeben und er ist somit unabhängig von allen etwaigen weiteren Erfahrungen.

Auf solche allgemeingültige Urteile (die eine nähere Untersuchung als synthetische Urteile bestimmt), ist meine Erkenntnistheorie überall gegründet. Will man diese Begründung eine „psychologistische" nennen, so kann ich dagegen natürlich so wenig einwenden, wie gegen irgendeine andere willkürliche Namengebung; nur ist solcher „Psychologismus" eben nicht mit den Mängeln behaftet, auf die sich der Kampf gegen „psychologistische Begründung der Erkenntnistheorie" mit Recht richtet.

Ich meine vielmehr umgekehrt durch den Nachweis der Apriorität dieser Art von Erfahrungsurteilen die positive Ergänzung der Lücke zu geben, die in Husserls Lehre vom „Erschauen" allgemeiner Sachverhalte nicht bloß von mir, sondern auch von anderen empfunden worden ist: mit dem Nachweis des Sachverhalts, auf den sich unsere Erkenntnis der Allgemeingültigkeit jener Urteile gründet, wird das mystische Element beseitigt, mit welchem jenes „Erschauen" wenigstens in den bisherigen Darstellungen der Husserlschen Lehre behaftet erscheint.

Wie als Quelle aller Beziehungen des Gegebenen und damit als letzte Grundlage aller allgemeingültigen Urteile im phänomenalen Gebiet und zugleich aller Arten begrifflicher Formung sich die Einheit des persönlichen Bewußtseins erweist und wie eben hiermit eine Umbildung der Kantschen Systematik auf Grund der Vervollständigung seiner „Deduktion der Kategorien" gewonnen wird, kann hier nicht ausgeführt werden; ich verweise auf meine transzendentale Systematik.

5. Unter den dogmatischen Voraussetzungen, die dem Streben nach letzter Klarheit im Wege stehen, zeigte sich bereits oben als die folgenschwerste diejenige des Dingbegriffs. Von der Forderung

der Klärung dieses Begriffs ist die Entwicklung meiner Philosophie ausgegangen.

Wir sind alle überzeugt, daß eine Welt der Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung ihr beharrliches Dasein führt. Woher aber diese Überzeugung stammt, da uns doch die Dinge anscheinend nur durch die ewig wechselnden sinnlichen Wahrnehmungen bekannt sind — auf diese Frage fand ich nirgends weder in der alten noch in der neuen Philosophie eine zureichende Antwort.

Hinsichtlich der Frage nach der Erkenntnis der Welt der Dinge mußte ich zunächst die Berkeleysche Ansicht als die konsequenteste insofern anerkennen, als sie nicht durch irgendeine Hinterpforte den Dingbegriff unvermerkt wieder in die Betrachtungen hineinschlüpfen läßt, die über seinen Ursprung Rechenschaft geben sollen. Wir haben auf Grund unserer sinnlichen Wahrnehmungen keine andere Kenntnis von einer Welt der Dinge, als eben diejenige des Daseins der sinnlichen Erscheinungen selbst: von einer Welt beharrlicher Dinge sagt die sinnliche Wahrnehmung uns nichts. Mit der ausdrücklich schon von Berkeley vollzogenen Unterscheidung der Wahrnehmungen von bloßen Vorstellungen und damit von allem „Traumhaften", sowie weiter mit der Abwehr des Mißverständnisses, als ob die Empfindungen in unserem Kopfe wären — das sich durch den Hinweis auf die Bedeutung aller Ortsbestimmung als Angabe räumlicher Relationen aufklärt — ist diese Ansicht in sich vollkommen klar und mit der sinnlichen Erfahrung in Übereinstimmung; nur daß sie freilich bloß die Sinne berücksichtigt und sich damit auf den Standpunkt des Neugeborenen zurückschraubt, der noch keine Verknüpfung der jeweiligen Sinneseindrücke mit denjenigen der Vergangenheit vollzieht.

Da aber tatsächlich nicht nur unsere Sinnlichkeit, sondern auch unser Verstand beim Aufbau unseres Weltbildes beteiligt ist, bleibt es nicht bei jener dogmatisch-idealistischen Welt bloßer Wahrnehmungen. Die Schilderung des Zusammenwirkens beider Faktoren zu wiederholen, ist hier nicht der Ort; das Ergebnis dieses Zusammenwirkens aber in seiner Gegensätzlichkeit zur Berkeleyschen Lehre und zu allem „Phänomenalismus" läßt sich in Kürze aufweisen. Was wir in Gestalt der Dinge zu kennen meinen, ist nichts weniger als eine bloße Summe der sinnlichen Wahrnehmungen, die uns von diesem Dinge zukommen. Vielmehr besteht zwischen diesen Wahrnehmungen überall ein Zusammenhang, derart, daß sie in ihrem Wechsel von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängen: daß mit

anderen Worten an die Stelle jener vermeintlichen Summe das Gesetz tritt, nach welchem bei Erfüllung dieser Bedingungen diese, bei Erfüllung jener Bedingungen jene Erscheinungen von uns wahrgenommen werden. Das Ding ist nicht die Summe, sondern das Gesetz „seiner" Erscheinungen.

Dieser gesetzmäßige Zusammenhang ist es, der durch die Mitwirkung des „Verstandes" zu den sinnlichen Erscheinungen hinzutritt: er ist insofern im ursprünglichen, durch keine Vorurteile getrübten Sinne des Wortes das „Noumenon", das durch unser Denken zu den „Phänomena" hinzutritt. Die Herleitung der begrifflichen Formungen aus der Einheit des Bewußtseins läßt diese Begriffsbildung und ihre Anwendung auf die Erscheinungen, d. h. die Einordnung der letzteren in objektive Zusammenhänge als notwendige Folge des subjektiven Erlebniszusammenhangs erkennen.

6. Mit diesem gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen ist etwas völlig Anderes gegeben, als aller bloße „Phänomenalismus" jemals zu erkennen vermochte[1]). Zunächst nämlich ist das Gesetz der Erscheinungen etwas von der jeweiligen Wahrnehmung durchaus Unabhängiges. Mit der Behauptung: „es besteht das Gesetz, daß bei Erfüllung der Bedingungen b_1, b_2 . . . . die Erscheinungen x_1, x_2 . . . . auftreten," ist ja nichts darüber ausgesagt, ob irgendeine dieser Bedingungen jetzt erfüllt ist und demgemäß eine der entsprechenden Erscheinungen wahrgenommen wird. Es ist also die Frage, wie wir zur Erkenntnis eines von unserer Wahrnehmung unabhängig bestehenden Dinges gelangen, hier beantwortet. Zweitens aber besteht über die gegenseitige Beziehung dieses von unserer Wahrnehmung unabhängig, also „an sich" existierenden Dinges und seiner Erscheinungen in unserer Wahrnehmung vollkommene Klarheit. Keine unüberbrückbare Kluft trennt mehr das Noumenon von den Phänomena, sondern jenes besteht nur als das Gesetz für diese, und diese sind nur als Fälle jenes Gesetzes gegeben. Vielleicht am klarsten zeigt sich der Unterschied der Theorie von allem bloßen Phänomenalismus in der Anwendung auf die physikalischen Fragestellungen. Eine bloß phänomenalistische Physik, deren Aufgabe in der Beschreibung

---

[1]) Ich lehne daher die Einreihung unter die Phänomenalisten aufs entschiedenste ab; — wie sich überhaupt meine Lehre unter keines der üblichen Schlagworte einordnen läßt, eben weil sie nicht eine Wiederholung anderer Theorien ist.

der bloßen Erscheinungen beschlossen wäre, könnte niemals einen dauernd gültigen Satz aussprechen, weil die Erscheinungen sich niemals übereinstimmend wiederholen. Die tatsächliche Physik aber berichtet überall über die Gesetze der Erscheinungen, d. h. eben über die Eigenschaften dessen, was uns in der obigen Darlegung als das wesentliche des Dinges im Gegensatz zu den Erscheinungen entgegentritt.

7. Die Entwicklung unseres Erkenntnisbesitzes besteht in der fortschreitenden Einreihung der Erscheinungen unter neue Gesetzmäßigkeiten. Soweit diese — durch unsere Verstandestätigkeit unwillkürlich und notwendig in die Erscheinungen hineingetragenen — Gesetzmäßigkeiten von dinglicher Art sind (nicht alle Gesetze sind von jener oben erwähnten Beschaffenheit, die den Dingbegriff auszeichnet!), bilden sie in ihrer Gesamtheit den Begriff der Natur.

Die wissenschaftliche Ordnung dieses unseres Erkenntnisbesitzes wird gewährleistet durch die festgehaltene Bedeutung der sprachlichen Symbole, durch die wir jene verschiedenen Gesetzmäßigkeiten benennen und voneinander unterscheiden: findet sich eine neue Art von Gesetzmäßigkeiten, so wird mit ihrer unterscheidenden Bezeichnung ein neuer Begriff geschaffen, der von nun an als ein durch die Erfahrung legitimierter Teil der Ordnung unseres Erkenntnisbesitzes feststeht. Auf die künstlerische Ordnung und Kontrolle unseres Erkenntnisbesitzes, die in der künstlerischen Tätigkeit gewonnen ist, kann hier nur als auf ein zweites Gebiet erkenntnistheoretischer Untersuchung verwiesen werden.

Die Induktion im Gebiete der Natur ist nichts anderes als die Aufstellung der unterscheidenden Bezeichnungen für die gefundenen Gesetzmäßigkeiten des dinglichen Gebiets. Daß sie zu allgemeingültigen Urteilen führt, beruht einzig darauf, daß diese Bezeichnungen in identischer Bedeutung festgehalten werden: ihre Allgemeingültigkeit ist also diejenige analytischer Urteile, aber solcher, deren Subjektsbegriff an Hand der Erfahrung gewonnen ist und daher als objektiv gültig feststeht.

Wie alle Erscheinungen, so werden auch diejenigen, welche an den Dingen im Gegensatz zu einer schon festgelegten begrifflichen Ordnung auftreten, unter Gesetzesbegriffe geordnet. In diesem besonderen Falle aber muß der neue Gesetzesbegriff so beschaffen sein, daß er den scheinbaren Widerspruch gegen die bisherige Ordnung der Dinge beseitigt, da sonst die Ordnung eben aufgehoben wäre. Diese Forderung kann nur durch ein allgemeineres

Gesetz befriedigt werden, welches den früheren und den neuen Zustand als verschiedene Fälle in sich begreift, die durch die Erfüllung verschiedener Bedingungen verwirklicht werden. Solche Begriffsbildung ist diejenige, die man als Kausalerklärung zu bezeichnen pflegt. Sie ist, wie man sieht, nur eine konsequente Weiterbildung des Dingbegriffs.

Der Zusammenhang dieser Gegenstände mit der Antinomienlehre kann hier nicht dargelegt werden.

8. Ich füge einige kurze Bemerkungen über die Gegenstände meiner noch unveröffentlichten praktischen Untersuchungen an, die freilich ebensowenig wie die vorigen einen vollständigen Überblick über die behandelten Probleme zu geben bestimmt sind.

Unser Leben so wertvoll wie möglich zu gestalten, ist unsere vernünftige Aufgabe. Bedingung für die Möglichkeit ihrer Erfüllung ist die Fähigkeit, nach unseren — auf vernünftige Überlegung gegründeten — Werturteilen zu handeln. Diese Fähigkeit heißt die menschliche Freiheit; wir handeln frei, soweit unser Handeln durch unsere Werturteile bestimmt ist, unfrei, soweit es von anderen Faktoren abhängt, mögen diese in unseren Trieben, Leidenschaften, Gewohnheiten, oder mögen sie in äußeren Gewalten bestehen. Wäre uns die Freiheit vollkommen und für immer benommen, so würde unser Leben keinen Wert mehr für uns haben. Die Erhaltung der Bedingungen unserer Freiheit ist daher unsere erste unbedingte Vernunftpflicht.

Nun ist aber unsere Freiheit außer von der Entwicklung unserer Werturteile und der entsprechenden Gewohnheiten des Handelns insbesondere auch von sozialen Bedingungen abhängig. Nur wenn wir wissen, wie sich unsere Mitmenschen zur Verwirklichung unserer Ziele verhalten werden, können wir beurteilen, ob die Erreichung dieser Ziele überhaupt von Wert für uns sein wird. Soll also nicht der Wert des Lebens für Alle in Frage gestellt werden, so muß unbedingt gefordert werden, daß eine bestimmte Gesetzmäßigkeit gelte, nach welcher das Verhalten eines Jeden gegenüber den Bestrebungen der Andern geregelt wird. Eine solche Gesetzmäßigkeit heißt die soziale Ordnung. Da die Geltung derselben für Alle ein unbedingter Wert ist, so haben Alle ein Interesse daran, daß die Geltung dieser Ordnung unabhängig von allen Zufälligkeiten gewährleistet werde. Dafür aber bedarf es einer Organisation, welche die Macht besitzt, gegen jeden Widerstrebenden diese Geltung aufrecht zu erhalten. Eine solche Organisation zu schaffen ist also die

vernünftige Aufgabe der Gesamtheit. Überträgt die Gesamtheit einer solchen Organisation die Zwangsgewalt zur Erhaltung ihrer sozialen Ordnung, so heißt diese Organisation der Staat jener Gesamtheit und die durch ihn garantierte soziale Ordnung heißt das in diesem Staate geltende Recht. Die historische Zufälligkeit, welche zu einer Mehrheit verschiedener, ihrerseits in anarchischem Nebeneinander bestehender Staaten geführt hat, ist nicht der Vernunft gemäß; die Vereinigung dieser Staaten zu einem allumfassenden, die Friedensordnung aller verbürgenden Organisation ist ein notwendiges Ziel vernünftiger politischer Entwicklung.

Soweit das Verhalten der Menschen zur Wertarbeit ihrer Mitmenschen nicht durch das geltende Recht geregelt ist, bleibt die Freiheit eines jeden der willkürlichen Beeinträchtigung durch andere ausgesetzt. Diese notwendige Unvollkommenheit der staatlichen Ordnung kann nur dadurch endgültig ausgeglichen werden, daß Rücksicht auf fremde Wertarbeit und auf deren Bedingungen durch entsprechende Erziehung zum Gemeingut aller wird. Dies wiederum kann nur dadurch erreicht werden, daß das bloß persönliche Interesse durch das rein sachliche, die Kurzsichtigkeit des Egoismus durch den Weitblick der vernünftigen Überlegung der Werte verdrängt wird. Was der Menschheit heute fehlt, ist eben diese Erziehung zur gegenseitigen Rücksicht, zur klaren Sachlichkeit an Stelle des steten Vordrängens persönlicher Gewinnsucht und Eitelkeit — vor allem bei denjenigen, die durch des Schicksals Gunst oder Ungunst an die führenden Stellen gelangen. Die Kurzsichtigkeit, die überall nur den eigenen augenblicklichen scheinbaren Vorteil sieht, und die großen Zusammenhänge nicht ahnt, vor welchen all dies kleinliche Treiben zu bloßer Mistkäferarbeit zusammenschrumpft, ist die wahre Irreligiosität und Jämmerlichkeit unserer Zeit. Die christlichen kirchlichen Gesellschaften und der staatliche Religionsunterricht in den Schulen haben sich nicht fähig erwiesen den Verfall aufzuhalten. Die Menschen haben verlernt das Göttliche in sich und in den Dingen zu erkennen: Natur und Kunst, Familie und Staat haben nur noch das Interesse der Sensation für sie. Darum fließt ihr Leben sinnlos dahin und ihre vermeintliche Kultur ist innerlich leer und wird zugrunde gehen, weil sie nur wert ist, daß sie zugrunde geht. Die neue Religion aber, deren die Menschheit bedarf, wird erst auf den Trümmern dieser Kultur erblühen.



K. Groos.

Karl Groos.

Ich bin am 10. Dezember 1861 in Heidelberg geboren, als Sohn des Verlagsbuchhändlers Julius Groos und seiner Ehefrau Sophie, geb. Koopmann. Die väterliche Familie, der der Psychiater und Philisoph Friedrich Groos angehört, ist seit dem Ende des 15. Jahrhunderts hauptsächlich in Baden ansässig gewesen. Mein Großvater Koopmann, der aus Altona stammt, war Maler; sein Schwiegervater Wilhelm Benecke hatte starke theologische und philosophische Interessen.

Der Entschluß, Philosophie zu studieren, erwachte in mir am Ende meiner Gymnasialzeit, die ich zuerst in Heidelberg, dann, nach dem Tode meines Vaters, in Schwäbisch Hall verlebt habe. Meine Studienjahre verbrachte ich ausschließlich in Heidelberg (1880—1884), wo damals Kuno Fischer als gefeierter Lehrer der Philosophiegeschichte wirkte. Eine fachmäßige, ins Technische gehende Ausbildung, wie sie in Seminarien gepflegt wird, habe ich während dieser Jahre nicht erhalten. Mein späteres Hauptgebiet, die Psychologie, blieb mir auf der Hochschule fast völlig fremd, so daß ich in dieser wie in mancher anderen Hinsicht als „ὀψιμαθής" zu bezeichnen bin, eine Tatsache, die neben vielen bedauerlichen vielleicht auch einige gute Seiten besitzen mag.

Nach Erwerbung des Doktortitels in Heidelberg (1884) verheiratete ich mich mit Emma, geb. Kraut, der Tochter des Gymnasialrektors Kraut in Schwäbisch Hall. Die nächsten fünf Jahre lebte ich ohne engeren Zusammenhang mit den Bestrebungen der Gegenwart als Privatmann in meiner Vaterstadt, vorwiegend mit den Werken von Schelling und Hegel beschäftigt, aus denen ich mir umfangreiche Auszüge anlegte. So entstand mein erstes Buch: „Die reine Vernunftwissenschaft" (1889), in dem ich eine systematische Darstellung der von Schelling selbst nicht mehr vollendeten „negativen Philosophie" zu geben suchte. Der geschichtliche Stoff hatte mich also nicht zu einer historischen Fragestellung geführt, gerade wie ich fast zwei Jahrzehnte später die Geschichte der

philosophischen Systeme von nicht historischen Gesichtspunkten aus zu bearbeiten anfing.

Das Buch über Schelling verschaffte mir die Möglichkeit, mich in Gießen zu habilitieren (Herbst 1889), wo ich meinen Jugendfreund, den Mathematiker Heffter antraf. Durch ihn und seine liebenswürdige Frau wurden wir bald in einem engeren Freundeskreise heimisch, der trotz räumlicher Trennungen und schmerzlicher Verluste bis zum heutigen Tage fest zusammengehalten hat. Der Gießener Ordinarius für Philosophie, mein jetzt verstorbener Kollege Siebeck, dessen reine und gütige Persönlichkeit mir das Hineinfinden in den Dozentenberuf wesentlich erleichterte, riet mir, mit Vorlesungen über Ästhetik zu beginnen. So war es ein von außenher kommender Anstoß, der in mir eine viele Jahre beanspruchende Entwicklung auslöste.

Aus den ästhetischen Vorlesungen ging meine „Einleitung in die Ästhetik" (1892) hervor, die mir das Extraordinariat eintrug. Bei dem Titel des Buches pflegte ich insgeheim die Worte „in die Ästhetik" und „von Karl Groos" zusammenzulesen, d. h. ich faßte mein Buch mehr als eine Vorbereitung für mein eigenes künftiges System, denn als eine Einführung in die Lehren anderer Ästhetiker auf. Dieser Gedanke ist nicht in Erfüllung gegangen; denn ich habe das System nie geschrieben, ja die Einleitung ist immer noch viel systematischer als das spätere Buch über den ästhetischen Genuß. Das kommt wohl zum Teil daher, daß mir persönlich überhaupt die gleichmäßig durchgeführte, lehrbuchartige Darstellung nicht liegt; ein sachlicher Grund bestand in meiner inneren Einstellung zu den Problemen: ich behandelte sie gar nicht im Sinne einer im engeren Sinne des Wortes philosophischen Ästhetik, sondern mich fesselte die rein psychologische Frage nach der Eigenart der von mir erlebten Natur- und Kunstgenüsse. Man kann solche Analysen überhaupt aus dem Bereiche der Ästhetik verbannen; im Grunde ist das gerade wie bei den genetisch-psychologischen Untersuchungen zur Ethik, Logik und Erkenntnistheorie eine Frage der Definition (wobei nur verlangt werden muß, daß der Ausschluß der Psychologie sich nicht mit einer gänzlich unberechtigten Geringschätzung ihrer Leistungen vollzieht). Aber jedenfalls vermag die bloß psychologische Arbeit für sich allein kein System der Ästhetik zu erbauen.

Dem Inhalte nach war meine „Einleitung" von zwei Hauptgedanken beherrscht, die ich im Gebiete des Schönen und der ästhetischen Modifikationen durchzuführen suchte, dem Begriff der „monar-

chischen Einrichtung" unseres Bewußtseins und dem der „inneren Nachahmung." Der erste Begriff (der Ausdruck wird gelegentlich auch von anderen Psychologen angewendet) scheint gut geeignet zu sein, um auf manche Seiten des ästhetischen Zustandes und der künstlerischen Produktion Licht zu werfen. Er verlangt freilich eine Ergänzung durch die Lehre von den verschiedenen Vorstellungstypen, die mir damals noch zu wenig bekannt war. Diese Unkenntnis des differenziell-Psychologischen zeigte sich deutlicher bei dem zweiten, für mich wichtigeren Begriff, der Lotzes (und R. Vischers) inneres Miterleben mit Schillers Lehre vom Spiel und mit dem menschlichen Triebleben in Verbindung brachte. Denn was ich als „Spiel der inneren Nachahmung" bezeichnete, ist zwar für viele künstlerisch gebildete Menschen ein zentrales Phänomen ihres ästhetischen Verhaltens, aber nicht für alle. Müller-Freienfels ist diesen typenbildenden Verschiedenheiten später durch die Gegenüberstellung des „Zuschauers" und des „Mitspielers" gerecht geworden, eine Bezeichnung, die freilich, wie mir scheint, zu stark auf die gröberen Formen der inneren Nachahmung eingestellt ist. Ich selbst faßte damals das, was für meinen eigenen Typus zutraf, ohne weiteres als etwas allgemein Menschliches auf. Die Gegner, die meine Darstellung völlig verwarfen, mögen dann ihrerseits zum Teil dem gleichen Fehler verfallen sein. Jedenfalls glaube ich, daß der Begriff der inneren Nachahmung, den ich in der weiter unten erwähnten Abhandlung über das innere Miterleben noch genauer zu bestimmen bemüht war, geeignet ist, das Verständnis der aktiven, motorischen Formen des ästhetischen Verhaltens zu fördern.

Von meinen späteren Veröffentlichungen aus diesem Gebiete sei schon hier das 1902 erschienene Buch „Der ästhetische Genuß" genannt, das ich an Stelle einer zweiten Auflage der „Einleitung" geschrieben habe; in ihm tritt die psychologische Betrachtungsweise noch deutlicher hervor. Was die innere Nachahmung betrifft, so habe ich hier und in einer späteren Veröffentlichung zu zeigen gesucht, daß sie auf einer vorästhetischen Grundlage ruht, indem die äußeren Nachahmungen des Kindes häufig nur durch ein vorangegangenes inneres Nachahmen verständlich gemacht werden können.[1]) Außerdem kommt eine größere Reihe von Aufsätzen in

[1]) Den neuesten Beitrag zur Begründung und Erweiterung dieser Vorstellungen bildet die Abhandlung M. Bukofzers „Vom Erleben des Gesangstones". Berlin, S. Karger, 1920.

Betracht, von denen ich folgende nenne: „Die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins" (Hessische Blätter für Volkskunde, III. Band; hier habe ich als die drei ursprünglichsten Faktoren der künstlerischen Produktion das Prinzip der Nachahmung, das der Schöngestaltung und das der Selbstdarstellung bezeichnet); ferner den Abschnitt über Ästhetik in der Kuno Fischer-Festschrift, die in der Zeitschrift für Ästhetik veröffentlichten Abhandlungen über „das ästhetische Miterleben und die Empfindungen aus dem Körperinnern", über das Problem der „ästhetischen Erziehung" und die experimentelle Untersuchung über „das anschauliche Vorstellen beim poetischen Gleichnis" (1914).

Ich kehre wieder zu den neunziger Jahren zurück. Da ich in der „Einleitung" das innere Miterleben mit dem Begriffe des Spiels in Zusammenhang gebracht hatte, fühlte ich mich angetrieben, die Spieltätigkeiten genauer zu untersuchen. Nachdem ich durch eigene Studien sowie durch die Vorlesungen des Gießener Zoologen Spengel mit dem Gedankenkreise des Darwinismus (und Neodarwinismus) vertraut geworden war, schrieb ich das Buch über „die Spiele der Tiere" (1896), in dem ich das Spiel vom Gesichtspunkte der biologischen Zweckmäßigkeit aus betrachtete (Einübungstheorie des Spiels) und unter anderem auch Darwins Theorie von der sexuellen Auslese in psychologisch befriedigenderer Weise zu formulieren suchte. Zwei Jahre später folgte ich einer Berufung auf das freigewordene Ordinariat in Basel, wo ich „Die Spiele der Menschen" beendigte (1899), eine Schrift, in der auch viele ästhetische Fragen behandelt und mit dem menschlichen Triebleben in Zusammenhang gebracht werden.

Zu diesem Teil meiner Bestrebungen möchte ich folgendes bemerken. Zunächst ist zu betonen, daß ich der Einübungs- oder Vorübungstheorie des Spiels keine ausschließliche Geltung zuschreiben wollte. Sie verträgt sich als teleologische Deutung mit einer — allerdings modifizierten — kausalen Erklärung durch Kraftüberschuß und läßt andere teleologische Deutungen neben sich gelten. Man wird das aus meinem Vortrag über den „Lebenswert des Spiels" (Jena 1910) und aus dem das Spiel behandelnden Abschnitt in meinem „Seelenleben des Kindes" deutlich ersehen können. In demselben Zusammenhang ist auch auf den Aufsatz „Das Spiel als Katharsis" (Zeitschr. f. pädag. Psychol. 1911) zu verweisen, in dem ich Gedanken von Carr und Claparède weiter auszuführen versuchte.

Eine zweite Bemerkung betrifft meine Art schriftstellerischer Betätigung, die gerade hier sehr deutlich zutage tritt. Es ist wohl ein Mangel meines Wesens, daß ich mit meinen Bestrebungen zu sehr im Theoretischen bleibe.[1]) So habe ich in den „Spielen der Menschen" die pädagogische Seite der Einübungstheorie nur mit wenigen, nicht sehr in die Tiefe gehenden Betrachtungen gestreift. Erst E. Claparède in Genf hat in verschiedenen Schriften gezeigt, wie stark die biologische Betrachtung des Spiels und die damit verbundene Auffassung der Kindheit überhaupt in die praktische Pädagogik eingreifen.

Endlich noch ein dritter Punkt. Schon bei meinen ästhetischen Arbeiten wies der Begriff der inneren Nachahmung auf eine Betrachtungsweise hin, die sich von der in Deutschland vorherrschenden Methode der Psychologie unterscheidet. Man pflegt nämlich bei der Erforschung des Seelischen durch „distinctio rationis" die einzelnen „Inhalte" des Bewußtseins: die Empfindungen, Vorstellungsbilder, Gefühle, Strebungen usw. herauszulösen und von hier aus die Wissenschaft aufzubauen. Diese Art der Betrachtung wird immer unentbehrlich bleiben; sie ist aber mit dem Nachteil verbunden, daß sie sich sehr weit von dem Leben und von der Entwicklung des Lebendigen entfernt. Man gewinnt eine andere Einstellung, wenn man mehr von der teleologischen Einheit des ganzen, beseelten Organismus ausgeht und die Arten seines „Verhaltens" (behaviour) untersucht. Von da aus wird der Psychologe in enge Berührung mit der Arbeit der Biologie kommen, er wird z. B. die ererbten und erworbenen Reaktionen, die Instinkt- und Gewohnheitshandlungen als Denkmittel benutzen. Vielleicht ist diese Methode weniger exakt; dafür scheint sie aber das Verständnis des lebendigen, sich erhaltenden und entfaltenden Menschen, der Persönlichkeit und ihrer „Eigenschaften" weiter fördern zu können (vgl. mein Buch „Bismarck im eigenen Urteil" S. 153f.). Es ist einleuchtend, daß die Beschäftigung mit den Spieltätigkeiten mich in diese Richtung lenken mußte.

In Basel begann ich auch mit experimentell-psychologischen Arbeiten, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Soweit sie zur Kinderpsychologie und Pädagogik in Beziehung stehen, wird darüber

[1]) Auch im theoretischen Gebiete selbst ist bei mir der Drang, andere von meinen Ansichten zu überzeugen, nur schwach entwickelt. Es ist mehr das Bedürfnis, meine Meinungen mit der Klarheit darzustellen, die in der W ssenschaft die Schönheit vertritt, was mich zur Produktion antreibt.

in meinem „Seelenleben des Kindes“ berichtet. Die 1901 und 1902 erschienenen „experimentellen Beiträge zur Psychologie des Erkennens“ (Zeitschr. f. Psychol., Bd. 26 und 29) gehören meines Wissens neben der ebenfalls 1901 veröffentlichten, aber von einer anderen Fragestellung ausgehenden Arbeit Marbes über das Urteil zu den ersten Versuchen, die Denktätigkeit dem Experiment zugänglich zu machen; die darin behandelte Kategorienfrage, mit der sich auch eine Arbeit meines Schülers Vogel beschäftigt, wird neuerdings in wachsendem Maße von Psychologen und Pädagogen untersucht. Auch zu der Lehre von dem bestimmt gerichteten Vorstellungsverlauf bietet eine von mir veranlaßte Dissertation von W. Schäfer (1904) einen frühen experimentellen Beitrag.

Im Herbst 1901 kehrte ich aus dem schönen Basel, wo ich nach Überwindung des ersten „Fremdelns“ eine mich tief befriedigende Zeit verlebt hatte, nach Gießen zurück, um neben Siebeck als Ordinarius für Philosophie und Pädagogik zu wirken. Dort erschien 1904 mein „Seelenleben des Kindes“. Meine Absicht war, einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse dieses schnell an Ausdehnung gewinnenden Faches zu geben. Aber bei der Ausführung erwies es sich, daß auch bei dem Forscher der Dämon stärker sein kann als der auf Überlegungen beruhende Willensentschluß. Die ganze Lehre von den Sinnesempfindungen ließ ich weg, weil ich mich schon in den „Spielen der Menschen“ ziemlich eingehend damit beschäftigt hatte, und im übrigen brachte ich in diesen „ausgewählten Vorlesungen“ recht viele allgemein-psychologische Erörterungen unter, weil sie mir eben am Herzen lagen. Sie wurden überall mit den kinderpsychologischen Fragen in Zusammenhang gebracht; aber die Kritiker hatten doch ein gutes Recht, wenn sie mit diesen Extratouren nicht ganz einverstanden waren. Ich habe mich damit getröstet, daß auch diese Teile des Buches seinen hauptsächlichen Lesern, nämlich den Volksschullehrern, keinen Schaden tun werden; sie werden ihnen sogar nützlich sein, wenn sie, die meistens gewohnt sind, bei der Wissenschaft lauter gesicherte Fundamente zu erwarten, daraus ersehen, wie vieles in den prinzipiellen Fragen umstritten ist. — Von späteren Veröffentlichungen aus diesem Gebiete nenne ich den Aufsatz „Zur Psychologie der Reifezeit“ (Internat. Monatsschrift 1912) und den Abschnitt über „die seelische Entwicklung des Kleinkindes“ in dem bei Teubner erschienenen Sammelband „Kinderfürsorge“ (1917).

Als das „Seelenleben des Kindes" erschien, war ich 43 Jahre alt. Meine wissenschaftliche Entwicklung, die mich ohne festgelegten Plan und dennoch folgerecht von der Ästhetik zur Psychologie des Spiels und von da zur Kinderpsychologie weitergeführt hatte, war damit zu einem gewissen Abschluß gelangt. Ich wurde nun von einer quälenden Unruhe ergriffen, in der, um einen Ausdruck der Freudschen Schule auf die Sphäre des intellektuellen Lebens anzuwenden, „verdrängte" Vorstellungen, die schon lange vorhanden aber infolge der bisher eingeschlagenen Richtung nicht zur Geltung gelangt waren, um die Herrschaft kämpften. Allmählich wurde das Bedürfnis, neue Wege zu gehen, immer lebhafter und klärte sich zu Entschlüssen. Ich wollte mich erstens viel mehr als bisher mit Weltanschauungsfragen beschäftigen, vor allem mit Religionsphilosophie. Daneben drängte es mich zweitens, geeignete Methoden zu finden, um der Psychologie ein Wirkungsfeld in größerem Umfange zugänglich zu machen, das sie nach meiner Ansicht noch lange nicht genügend bearbeitet hatte: das unermeßliche Gebiet literarischer Dokumente, in denen sich das Seelenleben bedeutender Menschen ausspricht. Diese so verschiedenartigen Strebungen kamen dadurch in einen inneren Zusammenhang, daß ich auch den Fragen der Weltanschauung in einer Weise näher zu kommen suchte, die der „Psychologie der Literatur" nicht ferne steht: ich begann, mich eingehender mit der formalen Struktur, dem „Aufbau" der in der Geschichte der Philosophie vorliegenden Systeme zu beschäftigen.

Die Stimmungen, die mich in dieser Übergangszeit erfüllten, fanden ihren literarischen Ausdruck in der kleinen Schrift „Die Befreiungen der Seele" (1909). Sie wirkten aber auch auf mein äußeres Leben ein; in demselben Jahre legte ich, um freie Zeit zu gewinnen, mein Amt nieder und erbat mir nur die Erlaubnis, auch fernerhin Vorlesungen halten zu dürfen. Daß ich dabei Mitglied der Fakultät und des Senats bleiben konnte, ist dem freundschaftlichen Eingreifen meiner Gießener Kollegen zuzuschreiben, für das ich ihnen immer dankbar bleiben werde. — In den Vereinigten Staaten haben die Professoren meines Wissens von Zeit zu Zeit den Anspruch auf ein freies Jahr; ich möchte annehmen, daß es auch für viele deutsche Hochschullehrer eine Förderung bedeuten würde, wenn ihnen vielleicht nur ein einziges Mal, aber nach eigener Wahl des Zeitpunktes, ohne Schwierigkeiten und ohne äußere Opfer ein solches Freijahr zur Verfügung stehen würde. Von mir selbst kann

ich wenigstens versichern, daß mir die kurze Zeit, in der ich der Sache nach wieder Privatdozent war, neuen Lebensmut gegeben hat. Als ich im Jahre 1911 einen Ruf nach Tübingen erhielt, war ich ohne Bedenken bereit, die Pflichten des Ordinariats aufs neue zu übernehmen.

Bei den in Gießen begonnenen, in Tübingen fortgesetzten Untersuchungen zur Psychologie der Literatur ging ich zuerst von Fragestellungen aus, die mehr an der Oberfläche liegen und daher einer einigermaßen exakten Bearbeitung am ehesten zugänglich sind. Vor allem wurde (auch durch Anleitung zu Dissertationen) die schriftstellerische Verwendung der Sinnesqualitäten behandelt. Dabei sind vorwiegend Werke von Dichtern, daneben aber auch andere literarische Dokumente analysiert worden; so hat Moritz Katz die Schilderung des musikalischen Eindrucks bei Schumann, Hoffmann und Tieck (1912), Christoph Zimmermann die Beschreibung ekstatischer und visionärer Zustände bei Suso und der heiligen Therese (1914) auf die Verwertung der Empfindungsqualitäten hin untersucht. Was die verschiedenen Sinnesgebiete betrifft, so wurde neben den optischen und akustischen Qualitäten auch die Erwähnung von Bewegungsvorgängen zum Gegenstand selbständiger Abhandlungen gemacht; und mit den Empfindungen aus dem Körperinnern steht z. B. eine Dissertation von Kilian über die Darstellung der Gemütsbewegungen in Schillers Lyrik (1910). im Zusammenhang.

Diesen Vorübungen folgte der Versuch, auf ähnliche Weise andere Formen der sprachlichen Darstellung zu behandeln, von denen aus man tiefer in das geistige Wesen der Persönlichkeiten hineingeführt wird.[1]) So habe ich 1913 in der „Zeitschr. für angewandte Psychologie" eine Abhandlung über den paradoxen Stil in Nietzsches Zarathustra veröffentlicht, der sich die Dissertation Wenters über „Die Paradoxie als Stilelement im Drama Hebbels" (1914) anschloß. In diesem Gebiete ist noch viel zu erarbeiten; ich verweise auf die Schlußbemerkungen des Zarathustraaufsatzes über Paradoxie und Gleichnis und auf die ebenfalls nur flüchtig berührte, aber auch philosophisch außerordentlich wichtige Beziehung der Paradoxie zur religiösen Sprache.

---

[1]) Ich verweise in diesem Zusammenhang auch auf die selbständigen Arbeiten von W. Moog, der bei mir mit einer Dissertation über das Verhältnis von Natur und Ich in Goethes Lyrik (1909) promoviert hat.

Ein anderes Thema, das noch bestimmter auf das große Problem der Persönlichkeit hinzielt, nimmt die von mir zu einem kleinen Aufsatz verarbeitete unvollendete Dissertation des im Kriege gefallenen Stadtvikars G. Josenhans in Angriff: „Die Werturteile in Fichtes Briefen und Tagebüchern" (1915). Eine Parallele zu dieser Untersuchung bildet die Dissertation Max Stings über Schopenhauers Werturteile in seinen Briefen. Auch in diesem Gebiete harren noch viele Aufgaben der Lösung. Ich selbst bin von da aus so weitergegangen, daß ich an die in den genannten Abhandlungen durchgeführte Unterscheidung von Mitwelt- und Selbstbewertungen anknüpfte. Ich erweiterte den zweiten dieser Begriffe zu dem der „Selbstbeurteilung" und wählte zur Bearbeitung das ausgedehnte Material, das in den Aussagen Bismarcks über sein eigenes Wesen vorliegt. So entstand in engstem Zusammenhang mit der hier geschilderten Reihe von Untersuchungen das 1920 erschienene Buch „Bismarck im eigenen Urteil."

Die Mehrzahl dieser literar-psychologischen Versuche verarbeitete das gesammelte Material nach einfachen statistischen Methoden (die durch Anwendung der Korrelationsrechnung noch verbessert werden könnten). Es ist selbstverständlich, daß solche zahlenmäßige Feststellungen für viele Zwecke entbehrlich sind; so habe ich in dem Aufsatz über Nietzsche und in dem Buch über Bismarck die Statistik vermieden. Im Verkehr mit meinen Schülern bin ich hierbei auch auf individuelle Differenzen gestoßen. Während es mir selbst immer die größte Freude gemacht hat, wenn ich nach mühsamer Zählung allmählich die klaren Umrisse quantitativer Bestimmungen hervortreten sah, bleibt vielen die Methode, obwohl sie ein Eingehen auf das Inhaltliche nicht ausschließt, sondern fordert, eine gar zu trockene und „geisttötende" Arbeit. Und dennoch wird man wohl dem zustimmen können, was ich bei der Herausgabe des Fichteaufsatzes so formuliert habe: „Soviel ich sehe, verhält es sich hier ähnlich wie bei der ersten Einführung der experimentellen Methoden in die Psychologie. Man bleibt zuerst (vielleicht auch dauernd) mehr an der Oberfläche und Außenseite haften. Und man müht sich am Ende häufig genug auch da um exakte Feststellungen, wo der vagere Eindruck einer weniger zeitraubenden Untersuchung genügen würde. Das mag sich so verhalten. Aber das Arbeiten mit der Zahl scheint doch auch Unersetzliches zu bieten. Ich denke dabei hauptsächlich an zwei Vorteile. Erstens können wir auf Grund von zahlenmäßigen Feststellungen in einer objek-

tiveren Weise vergleichen, sei es nun, daß es sich um die Eigenart verschiedener Individuen, sei es, daß es sich um verschiedene Perioden in der Entwicklung derselben Persönlichkeit handelt. Und zweitens treibt das Fixieren von Zahlen sozusagen automatisch neue Fragestellungen aus sich heraus . . ., auf die eine andere Methode gar nicht verfallen würde." Ist nicht, um ein Beispiel zu nennen, die Frage, ob unter den Werturteilen eines Menschen die lobenden oder die tadelnden, die intellektuellen oder die ethischen überwiegen und ob das in gleicher Weise für die Selbst- wie für die Mitweltbewertungen gilt, von einschneidender Bedeutung für die Erfassung des Persönlichen? Und wie sollte auf sie eine hinreichend bestimmte Antwort möglich sein, wenn man nicht mit Zahlen arbeitet, die ein möglichst großes Material umspannen?

Ich gelange zu den ungefähr gleichzeitig einsetzenden „Untersuchungen über den Aufbau der Systeme", die in oft allzugroßen Zwischenräumen von 1908—1917 in der Zeitschrift für Psychologie erschienen sind und zu denen der Problemstellung nach auch die erst zum Teil veröffentlichte Abhandlung über „die Lehren vom umfassenden Seelensein" (Zeitschr. f. Philos., 1918) gezählt werden muß. Wenn bessere Zeiten kommen, hoffe ich das jetzt schlecht zu übersehende Ganze in Buchform herausgeben zu können. Die Hauptserie geht von dem Arbeiten des Verstandes mit Gegensätzen aus und sucht nach einem Beitrag zur Psychologie der Entgegensetzung zu zeigen, mit welchen Mitteln die Philosophen es versucht haben, solche Antithesen, die niemals endgültig befriedigen, zu überwinden (ein Thema, das ich schon bei meiner Habilitation in der Probevorlesung berührt hatte). Ich unterschied dabei hauptsächlich drei Lösungsversuche: die „radikale Lösung," die die eine Seite des Gegensatzes negiert, die „interponierende", die die Kluft durch eingeschobene Zwischenglieder ausfüllt, und die eine höhere Einheit suchende „monistische" Lösung. Diese Denkmöglichkeiten wurden, wie das meinen Neigungen entspricht, nicht in lehrbuchartigem Überblick über die verschiedenen Vertreter in der Geschichte der Philosophie, sondern an einzelnen Beispielen, die dann etwas eingehender behandelt werden konnten, aufgezeigt. In ähnlicher Form werden auch die Lehren vom unfassenden Seelensein dargestellt.

Die eigentlich psychologische Frage nach den einzelnen Motiven oder nach den dauernden Charaktereigenschaften, die den Metaphysiker veranlassen, diese oder jene Lösung zu wählen, stand

dabei für mich nicht im Vordergrund. Wie man etwa angesichts der Werke der Baukunst die verschiedenen Strukturformen herausheben kann, nicht um das Hauptgewicht auf die Gründe zu legen, die historisch zu ihrer Wahl führten, sondern um sich ein Bild von den mannigfachen Möglichkeiten der Konstruktion zu verschaffen, so kam es mir auch hier vor allem darauf an, die stilbildenden Formen in dem gedanklichen Aufbau der idealen Gegenstände darzustellen, die man als philosophische Systeme bezeichnet. Und wie die Betrachtung dort von der ästhetischen Bewertung des in der Erfahrung Gegebenen absehen kann, so sah ich auch bei meinem Thema zunächst von einer logisch-erkenntnistheoretischen Bewertung ab. Das schließt nicht aus, daß die rein wissenschaftliche Untersuchung der vorliegenden Denkmöglichkeiten eine Unterlage für persönliche metaphysische Überzeugungen abgibt.

Was solche persönlichen Überzeugungen anlangt, so habe ich darüber nur selten Andeutungen veröffentlicht. Das beruht wohl hauptsächlich auf der Tatsache, daß im Grunde der Ausdruck „Überzeugung" für meine metaphysischen Vorstellungen viel zu fest und bestimmt klingt. Wenn ich zum Schlusse dieser Skizze meiner Entwicklung noch einiges darüber sagen darf, so möchte ich im voraus drei Begriffe unterscheiden (zwischen denen es freilich fließende Übergänge gibt): die Überzeugung von etwas, was mir als sicher, der Glaube an etwas, was mir für wahrscheinlich und die Hoffnung auf etwas, was mir für möglich und zugleich als erwünscht gilt.

Meine philosophischen Überzeugungen beziehen sich auf die erkenntnistheoretischen Probleme, ohne deren Berücksichtigung man nicht ungestraft Metaphysik treiben kann. So bin ich im Gegensatz zur ἐποχή der Skepsis davon überzeugt, daß die logischen Gesetze als etwas absolut Geltendes behandelt werden müssen, und ich würde niemals ein credo quamquam oder gar quia absurdum vertreten können, wie es in unserer Zeit z. B. James in seinem „pluralistischen Universum" versucht hat. Wenn ich sagte, die logischen Gesetze müßten als etwas absolut Geltendes „behandelt" werden, so meine ich das so: indem ich diese Gesetze vertrauensvoll anwende, komme ich vom Standpunkt des Psychologen aus, dem nur das individuelle Denkerlebnis unmittelbar gegeben ist, zu dem Resultat, daß sie, die mir zuerst eine einfache „Voraussetzung" waren, für mich nur als „Setzungen" weiterbestehen, auf Grund des Entschlusses, alles, was mir nach gründlicher Prüfung subjektiv

als wahr gilt, bis auf weiteres als objektive und absolute Geltung zu behandeln. Diesen den Relativismus berücksichtigenden, ihn aber durch den Primat des Willens überwindenden Standpunkt (der, wie mir scheint, dem bekannten Vorwurf des Zirkels nicht ausgesetzt ist) habe ich in dem schon erwähnten Abschnitt der Kuno Fischerfestschrift und in dem Aufsatz „Was ist Wahrheit?" (Internationale Wochenschrift, 1910) vertreten.

Ich bin ferner von der Richtigkeit des kritischen Realismus überzeugt („Für den Realismus", Internationale Wochenschrift, 1911). Wählt man den verbesserten cartesianischen Ausgangspunkt (die nicht zu bezweifelnde Existenz des gegenwärtigen Pulsschlags meines Bewußtseins), so führt die allgemeine Frage „Wie kann Wissenschaft bestehen?" zu der Antwort: nur wenn mein eigenes vergangenes Bewußtsein existiert hat und nur wenn auch fremde Bewußtseinssphären wirklich sind. Und die speziellere Frage: „Wie kann Naturwissenschaft bestehen?" scheint mir trotz des Phänomenalismus die Überzeugung vorauszusetzen: nur wenn eine reale Außenwelt existiert, deren Ordnungen mit unseren Raum- und Zeitbegriffen um so genauer „korrespondieren", je weiter die wissenschaftliche Ausgestaltung dieser Begriffe fortschreitet. Der Lehre von der absoluten Raum- und Zeitlosigkeit des Ansichseienden kann ich nicht beistimmen.

Das führt zu meinem metaphysischen Glauben hinüber, wobei der Ausdruck „Glauben" nicht im religiösen Sinne, sondern in der vorhin angegebenen Bedeutung zu verstehen ist. Daß ich die Existenz einer an sich bestehenden Außenwelt annehme, die Ordnungen des Zugleichseins und des Nacheinander aufweist, ergibt sich aus meinen erkenntnistheoretischen Überzeugungen. Was die Beschaffenheit dieser Welt betrifft, so glaube ich an das reale Dasein von substanziellen Weltelementen, wobei ich aber den Substanzbegriff nur im Sinne relativer Selbständigkeit und Beharrung verwende („Der Begriff der Substanz und die Trägervorstellung", Zeitschr. f. Philos., 1916). Ich halte es ferner für wahrscheinlich, daß die Struktur der Außenwelt, d. h. zunächst die sich erhaltende und entfaltende Form der Organismen, vielleicht aber auch die Struktur des Kosmos selbst, aus dem bloßen Zusammenwirken der von den diskreten Weltbausteinen ausgehenden Zentralkräfte nicht erklärt werden kann, sondern zur Annahme von übergreifenden, Ordnung schaffenden und damit zielstrebigen Potenzen drängt, von Gestaltungstendenzen oder Entelechien, die jede Anpassungslehre schon voraus-

setzen muß. Zwischen diesen übergreifenden Kräften, zu denen auch das uns bekannte Seelische gehört, und jenen Elementen besteht Wechselwirkung. Daraus ergibt es sich, daß ich kein Anhänger des psycho-physischen Parallelismus bin, sondern mit den meisten Neovitalisten das Materielle und das Seelische dualistisch als zwei verschiedene Arten des Seienden betrachte.

In meiner siebenten Untersuchung über den Aufbau der Systeme (1917) habe ich mir die Frage, ob die parallelistische Denkweise sich vielleicht trotzdem auf die beiden Seiten eines solchen Dualismus gesondert anwenden lasse, ungefähr in folgender Formulierung zu beantworten gesucht. Die Welt würde dann von außen betrachtet, d. h. als Wahrnehmungsobjekt eines idealen Beobachters aus zwei Seinsarten bestehen: aus den diskreten materiellen Weltbausteinen und aus dem Kontinuum des leeren Raumes, in dem diese sich bewegen. Für die Uratome würde die parallelistische Formel gelten: was sinnlich vorgestellt ein materielles Teilchen ist, das ist „von innen" ein Zentrum von Wirkungsfähigkeiten, dessen eigentliches Wesen aber nicht als seelisch bezeichnet werden, sondern zum mindesten vorläufig als ein Unbekanntes gelten soll. Dieselbe Formel wäre aber auch auf die andere Seinsart anzuwenden: was „von außen" betrachtet (und doch nicht wirklich „gesehen") der leere aus keinen Teilen zusammengesetzte Raum ist, das wäre seinem inneren Wesen nach Seelensein, wie ja schon Kant (1770) bei allem Vorbehalt gegenüber solchen Hypothesen das Wort gewagt hat, der Raum sei vielleicht „omnipräsentia phaenomenon." Die lenkenden Einwirkungen, die von dem Kontinuum ausgehen, würden aber je nach den relativ selbständigen Sphären die sich in ihm bilden, von verschiedener Art sein. „Es wirkt als unsere Seele auf unsere Hirnrinde; es wirkt darüber hinaus als vitalistische Lebensgesetzlichkeit auf den ganzen Organismus; es wirkt vielleicht als teleologische Allgesetzlichkeit auf die gesamte Materie, die sich nur so als Kosmos erhält."

Die so gewonnene Auffassung stützt sich auf Erfahrungstatsachen, die eine übermechanische Deutung zwar nicht beweisen, aber doch nahelegen. Das Gewicht dieser Schlußfolgerung ist freilich da am größten, wo sie metaphysisch betrachtet am wenigsten erreicht, nämlich bei der teleologischen Auffassung der Organismen. Aber selbst wenn die gesamte kosmische Struktur eine teleologische Erklärung verlangen würde, so stünde man doch erst an der Schwelle einer wirklichen Religionsphilosophie. Bloße Gestaltungsprin-

zipien, auch wenn sie die ganze Welt umfaßten, wären in ihrer naturphilosophischen Bedeutung noch nichts ausgesprochen Göttliches. Dazu gehört für den Standpunkt des Philosophen doch wohl die Annahme von geistigen Mächten, die, wie James es ausdrückt, daran arbeiten, die Welt in der Richtung zu beeinflussen, in der unsere Ideale liegen. Hier kann aber der Metaphysiker, der auf das lumen naturale angewiesen ist, nur noch die bescheidene Frage stellen: „was darf ich hoffen?" Und er wird gut tun, wenn er auf diese Frage nur in vorsichtiger Form zu antworten wagt. Denn jene Annahme wird von der Erfahrung des Lebens, wenn man sie ehrlich zu Rate zieht, nicht merklich unterstützt. Es zeigt sich zwar auch in der Menschenwelt ein Streben nach Gestaltung, das, in den Instinkten und damit in der organischen Natur wurzelnd, über- und untergeordnete soziale Strukturen hervorbringt; aber auf die Frage, ob sich in der Geschichte dieser Gestaltungen ein Fortschritt auf das Ideale hin zeigt, der etwa auf das Mitwirken überindividueller Geistesmächte hinweisen würde, ist es gerade in der Gegenwart nicht leicht, mit einem entschiedenen Ja zu antworten.

Immerhin läßt sich folgende Erwägung anstellen. Die Ideale des Guten, Schönen und Wahren sind dem zur Höhe des Menschentums entwickelten organischen Leben entsprungen, dessen Eigenart nach der teleologischen Auffassung ohne das Eingreifen zweckmäßig gestaltender und daher nach Analogie des Seelischen zu denkender Kräfte nicht verstanden werden kann. Ja noch mehr: das eigentliche Wesen des Organischen offenbart sich gerade auch in jenen Idealen. Denn wenn der lebende Organismus eine sich immer wiederherstellende „Einheit des Mannigfaltigen" ist, so sind die drei Ideale nur die höchsten Formen derselben Tendenz; das Wahre ist als Wissenschaft die Einstimmigkeit der Erkenntnisse im System, das Schöne ist von jeher mit der erscheinenden Einheit des Mannigfaltigen in Zusammenhang gebracht worden, und das Gute gilt als Harmonie unserer sinnlichen und intellektuellen Natur oder es wird als individuelle und soziale Einstimmigkeit der Zwecke betrachtet (vgl. „Seelenleben des Kindes", Schluß des IV. Abschnittes). Wenn man diese engen Zusammenhänge erkennt, so liegt es doch nicht fern, das Streben auf die Verwirklichung des Idealen in dem Walten der teleologischen Weltmächte einbegriffen zu denken und so den Schritt von der Natur- zur Religionsphilosophie zu wagen.

Bei diesem Vordringen in die Sphäre des Göttlichen würde im

Gegensatz zu den erkenntnistheoretischen Anschauungen eines Platon oder Spinoza die Sicherheit stufenweise abnehmen und zuletzt nur der Hoffnung Raum lassen, die von der Sehnsucht nach einem Höheren, Reineren — Unbekannten genährt wird. Darin ist zugleich ein Gedanke enthalten, der wohl für jede induktive Metaphysik maßgebend sein muß. Indem wir uns sozusagen von unten her mit immer unsicherer werdenden Schritten auf das Göttliche zubewegen, berühren wir nur „den Saum des Kleides". Wenn die umfassenderen Gewalten, in denen wir selbst (mit relativer Selbständigkeit) leben und weben, angesichts der harten Wirklichkeit so zu deuten sind, daß sie mit Widerständen zu kämpfen und als Kämpfende zu leiden haben, so ist damit nichts über die tiefsten und letzten Gründe der Gottheit gesagt, die wir annehmen können, ohne sie in das unserem Denken oder unserer Intuition zugängliche Gebiet einzurechnen. In diesem Sinne heißt es in den „Befreiungen der Seele": „Der letzte scharfe Blick in das Wesen des Allumfassenden ist die erschütternde Lehre von der leidenden Gottheit, die in das Werden eingeht und leidet um des Werdens willen. Was dahinter liegt als in sich ruhender Himmelsgrund, ist grenzenloses Licht, das unsere Augen blendet."



Die Philosophie des Alois Höfler.

Darf denn auch ich der Einladung nachkommen, gleich den anderen hier versammelten deutschen Philosophen der Gegenwart eine Selbstdarstellung meiner Philosophie (und nebenher meines philosophischen Lebens) zu geben? Bin ich denn nicht nur ein Pädagog, — bin ich doch auch Philosoph?

Zwar habe ich mich an der Universität Wien (Herbst 1894 auf Grund der Abhandlung „Psychische Arbeit" [Zeitschr. f. Psychol., hgb. v. Ebbinghaus, Bd. 8, 1894], dazu meiner „Logik" [Wien, Tempsky, 1890] und des Programmes „Zur Propädeutikfrage" [Wien, Hölder, 1884, 100 S.]) angemeldet zur Habilitation für Philosophie und Pädagogik (als einziger von vielen Professoren und Dozenten, der beide Fächer im ganzen Umfang lehrte); und ich habe vom Sommersemester 1895 an aus diesen beiden Wissenschaften Kollegien und Übungen gehalten während meiner Wiener Privatdozentur (16 Semester) bis zu meiner Berufung in das Ordinariat Prag 1903. Aber sowohl in Prag wurde ich als Nachfolger Willmanns, wie auch 1907 in Wien als Nachfolger Theodor Vogts nur Ordinarius der Pädagogik, nicht auch der Philosophie. Meine seither immer erneuten Darlegungen, daß eine Pädagogik ohne ihr zugrunde liegende Psychologie, Logik und Ethik, also „Philosophie", ein Unding sei, jedenfalls einer „philosophischen" Fakultät unwürdig wäre, haben nur dazu geführt, daß ich vor einigen Jahren die Erlaubnis erhielt, „innerhalb des Lehrauftrages für Pädagogik auch Spezialkollegien über Philosophie zu halten". Von da an heißt es im Personalstand der akademischen Behörden bei meinem Namen „o. ö. Professor der Pädagogik (einschließlich Philosophie)". Erst jüngst (Herbst 1919) schreibt der Almanach der Wiener Akademie der Wissenschaften (die mich im Frühjahr 1916 zu ihrem korrespondierenden Mitglied — und zwar für Philosophie, nicht für Pädagogik — gewählt hatte): „Professor der Pädagogik und Philosophie" (also doch schon ohne Klammern).

Fürs erste gebe ich also hier unverändert wieder, was ich bei unserer Wiener Akademie über ihre Aufforderung hinterlegt habe, als ich ihr Mitglied[1]) wurde.

[1]) Über meine Ernennung zum Ehrenmitglied der Kantgesellschaft vgl. unten S. 44, Nachtrag.

Lebenslauf des Alois Höfler.

Geboren bin ich am 6. April 1853 zu Kirchdorf in Oberösterreich und erhielt den Namen Alois Franz de Paula Maximilian Seraphin Höfler. Dort war damals mein Vater Alois Höfler (geb. zu Ried in Oberösterreich am 16. Juni 1818, verehelicht mit Eleonore Schweinbach) Staatsanwaltssubstitut; er wurde 1855 zum Kreisgerichtsrat in Ried, 1858 zum Landesgerichtsrat in Wien ernannt und starb 1866 als Opfer der Cholera nach dem Kriege. Meine Mutter war 1863 gestorben und wir Kinder hatten 1864 eine zweite Mutter erhalten in Amalie Böheim, die, nachdem sie mich und meine zwei jüngeren Geschwister in größter Sorge und Sorgfalt erzogen hatte, 1908 gestorben ist. — Im Herbst 1858 kam ich in die Volksschule „Am Breitenfeld" (jetzt Wien VIII), dann in die bei den Piaristen, 1863 in die erste Klasse des Piaristengymnasiums, das im Sommer 1870 Staatsgymnasium wurde und bestand hier die Maturitätsprüfung Juli 1871. Im Herbst 1871 bezog ich die philosophische Fakultät Wien, um Mathematik und Physik zu studieren. Bedeutsam ist mir heute, daß, als mich meine Mutter erstaunt fragte, warum ich nicht gleich meinem Vater Jurist werden wollte, meine damals recht unpraktisch klingende Antwort war: „Ich möchte doch sehen, ob man Physik nicht besser unterrichten kann, als wir in ihr unterrichtet worden sind." Es war also neben der Freude an Naturwissenschaften auch ein starker Lehrtrieb, der, ohne daß ich mich damals selbst verstand, mich aus tiefer Neigung meinen künftigen schweren Beruf des Mittelschullehrers hat ergreifen lassen.[1]

An der Universität Wien waren die hervorragendsten meiner Lehrer Josef Stefan und Ludwig Boltzmann. Stefans theoretische und experimentelle Vorlesungen habe ich mir (da meine unbeholfene Handschrift nur zum Mitschreiben der Formeln, nicht aber des gesprochenen Wortes langte) zu Hause ausgearbeitet; Begriffsbestimmungen wie die zu $p = mg$, für die im mündichen Vortrag wenige Sekunden oder Minuten genügt hatten, ließ ich mir bis zu zwanzig Seiten meiner eigenen Darstellung kosten. Das Ineinandergreifen der experimentellen und theoretischen Vorlesungen Stefans haben ich und meine Freunde (Eduard Maiß, Ludwig Lechner) dankbar begriffen; und so ernst es unserm verehrten Lehrer mit der Heranbildung der Lehramtskandidaten war, so kräftig haben diese mustergültigen Belehrungen in unserem späteren physikalischen Unterricht nachgewirkt. — Boltzmann hatte 1874 den hochbetagten Mathematiker Moth abgelöst und ich hörte bei ihm Vorlesungen über Differentialgleichungen, Zahlentheorie (über die damals in Wien überhaupt zum erstenmal gelesen wurde) und mehrere andere mathematische, auch eine über mechanische Wärmetheorie. Den damals noch den Abschluß der Lehramtsprüfungen bildenden Probevortrag hielt ich anfangs Mai 1876 im Beisein Boltzmanns in der sechsten Klasse im Josefstädter Gymnasium; und hier begann ich am 15. Mai 1876 mein Probejahr unter Direktor Feierfeil, der in den obersten drei Klassen am Gymnasium mein lieber und verehrter Lehrer der Mathematik gewesen war und dem ich es nun als angehender Lehrer sogleich

recht machte. Im September 1876 wurde ich Supplent am Akademischen Gymnasium in Wien und hatte in der II. und VI. Klasse Mathematik zu unterrichten. Dort legte ich der Lehre von den Logarithmen und goniometrischen Funktionen graphische Darstellungen zugrunde. Erst 1911 ersah ich aus den IMUK-Berichten (Abh. d. Intern. Math.-Unterr. Komm., Heft 1, Bd. III) „Die Entwicklung der Math. Unterr.-Reform in Deutschland" von Schimmack (Teubner, 1911, S. 22), daß ich der erste gewesen war, der so die Forderungen „funktionalen Denkens", die Felix Klein von etwa 1901 ab dem Mittelschulunterricht mit schnell sich ausbreitendem Erfolge stellte, gleich vom ersten Anfang meiner Lehrtätigkeit verwirklicht hatte. Während der vier Jahre 1877—1881 war ich Supplent am Mariahilfer-Gymnasium unter dem Direktor Erasmus Schwab. In seinem Verwendungszeugnisse (1881) hieß es: „Höfler hat das Zeug zum akademischen Lehrer"; und so schrieb mir bei meiner Berufung nach Prag (1903) mein herzlich verehrter einstiger Direktor nur: „Hab ich's nicht gesagt!". Physik in der VII. und VIII. Klasse unterrichtete ich zum ersten Male 1878/79, philosophische Propädeutik 1879/80 und fühlte bald die argen Mängel der vorgeschriebenen Lehrbücher und des ganzen herkömmlichen Physik- und Propädeutikunterrichtes. Darum übernahm ich auf Einladung des Verlages Gerold die Neubearbeitung von Schabus' Unterstufe der Naturlehre, die ich mich ein Jahr (1880) angestrengter Arbeit kosten ließ; aus ihr ging später die „Unterstufe der Naturlehre" (Wien, Carl Gerolds Sohn) hervor, an der ich zusammen mit Maiß 1890—1893 arbeitete, indem wir immer wieder jedes Wort auf seine didaktische Tauglichkeit überprüften. Nach Abschluß dieser äußerlich unscheinbaren Arbeit begannen wir die große „Physik", an der wir 1893 bis 1900 jede Woche einen oder mehrere Nachmittage zusammen arbeiteten; nach Maiß' plötzlichem Tode, 13. September 1900, verblieben mir die weiteren Arbeiten bis zum Erscheinen 1904 (Vieweg), nachdem diesem großen, für die Hand des Lehrers bestimmten Buche auch die „Naturlehre für die Oberstufe" (Vieweg und Gerold) entnommen war, die (auf ein Gutachten Boltzmanns) 1903 approbiert worden war, leider erst, nachdem ich soeben von der Mittel- an die Hochschule berufen war. So hatte ich die ganzen Jahrzehnte meinen Physikunterricht erteilen müssen mit in mehrfacher Hinsicht untauglichen Lehrmitteln. Sehr zahlreiche Aufsätze in Poskes Zeitschrift (als deren Mitherausgeber mich Mach bei seinem Rücktritt empfohlen hat) gingen aus meinem immer lebhaften Interesse für die Verbesserung des physikalischen Unterrichts hervor, so auch sehr zahlreiche Schulapparate, u. a. der Himmelsglobus (in Modelliernetzen, die Sterne zu durchstechen und von innen heraus zu betrachten, II. Auflage, Teubner, 1913).

Und nun einiges über die Entwicklung meines Interesses für Philosophie, das Fach, für das mich die Wiener Akademie 1916 zum korrespondierenden Mitglied gewählt hat.

Als eine erste Spur von Neigung und Begabung für Fragen, die sonst dem Kinde wohl ferne liegen, habe ich (in den *Atti del Congresso psicologico, Roma* 1905) die Erinnerung festgehalten, daß ich als Zehnjähriger meiner Pflegerin mit der Frage kam, ob, wenn ich, wie sie, dieses Ding

rot nenne, wir dann auch wissen können, daß wir beide gleiche Farben sehen. Um jene Zeit fiel mir auch einmal in der Kirche ein, woher ich denn wisse, daß es den Gott wirklich gebe, von dem ich bisher immer reden gehört hatte. Als Achtzehnjähriger habe ich bei der Mitteilung unseres Lehrers der propädeutischen Psychologie, Karl Landsteiner, daß der Philosoph Fichte ein Ich lehre, das alles andere „Nicht-Ich" nur „setzt", zuerst gelacht; aber schon nach wenigen Sekunden packte mich der subjektive Idealismus, von dem mich dann einige Jahre weder Einwendungen der Kamaraden, noch Bücher (z. B. Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt) abbringen konnten; bis ich selbst auf jene „Widerlegung mittels Logarithmenrechnung" verfiel, die ich in meiner Psychologie 1897 (§ 58) erwähne. — Philosophievorlesungen an der Universität habe ich nur einzelne bei Theodor Vogt gehört; auch ihn setzte ich durch Fragen, wie mein Solipsismus wissenschaftlich zu widerlegen sei, nur in Verwunderung. So machte ich auch wesentlich als Autodidakt meine Ergänzungsprüfung aus philosophischer Propädeutik, drei Jahre nach der Lehramtsprüfung für Mathematik und Physik, 1879 während der Supplentur am Mariahilfer-Gymnasium. Das von Vogt gestellte Thema der Hausarbeit hatte gelautet: „Über die Motive des Kantschen Apriorismus mit besonderer Beziehung des Verhältnisses Kants zu David Hume." Wenige Wochen vor jener Prüfung und dem Schulschlusse hatte mich der Gymnasialdirektor Schwab aufgefordert zu einem Aufsatz im Gymnasialprogramm, den ich nannte: „Über die formelle Behandlung der Lehre von den Folgerungen". Von ihm ging später (1885) meine Doktorschrift „Einige Gesetze der Unverträglichkeit zwischen Urteilen" aus. Und von dieser wieder die erste Abhandlung, die ich unserer Wiener Akademie 1916 vorgelegt habe: „Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Abhängigkeitsbeziehungen. Beiträge zur Relationstheorie und Gegenstandstheorie". Anlaß zu jener Dissertation war Meinongs Relationstheorie (diese in den Sitzungsberichten unserer Akademie 1882), nach deren Erscheinen mir Meinong sagte: „Sie sehen jetzt, warum mir Ihre Arbeit von 1879 so gefallen hat" (über welche Wertung ich mich damals gewundert hatte).

Diese meine Beziehungen zu Meinong hatten sich angesponnen in dem zweistündigen Abendkolleg Franz Brentanos[2], mit dem ich erst auf Zureden meines Jugendfreundes Ernst Boeck (jetzt als Dr. phil. et med. seit 1895 Direktor der Landesirrenanstalt Troppau) bekannt wurde. Dieser war damals Brentanos begeisterter Schüler und auch ich bewunderte bald den Scharfsinn, mit dem uns Brentano in jenem abendlichen Übungskolleg antike Sophismen aufzulösen anleitete. Alle unsere Lösungsversuche wußte er mit wenigen Worten als unzureichend und ebenso die seinigen als die allein treffenden einsehen zu lassen. Solche formale Sauberkeit in philosophischen Dingen war mir bis dahin noch nie begegnet. Was Brentano inhaltlich brachte, befriedigte mich freilich weniger. Dies soll natürlich nichts Objektives besagen über oder gegen den Wert der Überzeugungen jenes ersten meiner akademischen Lehrer, dem bald als zweiter Meinong[3] seit seiner Habilitation 1879 folgte. Sondern nur meine subjektive Ungläubigkeit ist mir sehr be-

greiflich, da ich bald nach Beginn meiner Hochschulstudien Kants Kritik der reinen Vernunft und seit 1873/74 auf Zureden meines um mehrere Jahre jüngeren Freundes Ernst Knaur Schopenhauer zu lesen und die Philosophie Schopenhauers schon wegen ihres Einklanges mit der Kunst Richard Wagners echt jugendlich zu lieben begonnen hatte. Wenn ich also Brentano nur mit Abscheu von Kant und Schopenhauer und unter Witzen von Wagner reden hörte, war ich nicht so sehr von seiten meines Verstandes wie meines Gemütes gewappnet gegen seine so ganz andere sogenannte Weltanschauung göttlicher und menschlicher Dinge.

Auch bei Meinong[3] hörte ich bis zu seiner Berufung nach Graz 1882 nur die abendlichen Diskussionskollegien, z. B. über Schopenhauers „Vierfache Wurzel". Denn nicht nur gehörten die Vormittage dem angestrengten Schuldienst, sondern auch alle übrige Zeit war dicht ausgefüllt durch die Vorbereitung und sonstige Nebenarbeiten, die dieser Dienst verlangte. — Freilich hatte ich seit 1873, da ich Richard Wagners Kunst und seine Schriften kennen zu lernen angefangen hatte (im Jänner 1874 bin ich in den seit 2. Februar 1873 bestehenden Wiener akademischen Wagner-Verein eingetreten), einen nicht kleinen Teil meiner Zeit und einen noch viel größeren meiner jugendlichen Begeisterung dieser „Wagnerei" gewidmet, die wir aber von allem Anfang keineswegs als eine engherzige Parteinahme, sondern als Anleitung zu einer so weiten und tiefen Schätzung alles Höchsten aus deutscher Dichtung und Musik[4] an- und auffaßten, wie der von uns früh verstandene und geliebte Meister von Bayreuth (ich durfte ihn persönlich sprechen und ihm die Hand drücken nach dem zweiten Zyklus „Der Ring des Nibelungen", Bayreuth am 24. August 1876). Erst einige Jahrzehnte später hat die große Öffentlichkeit zu begreifen angefangen, wie ernst es Wagner z. B. gewesen ist, wenn er nach einem der letzten Quartette Beethovens sagte: „Man muß es sich zur höchsten Ehre anrechnen, hier zuhören zu dürfen." Ehrfurcht vor allem Größten und Teilnahme womöglich immer nur an dem Besten in aller Kunst blieb die dauernde Frucht des Miterlebens eines letzten Heroenzeitalters deutscher Dichtung und Musik. — Sollte es mir nach Erledigung der zum Schluß dieser Lebensskizze zu erwähnenden großen Arbeiten noch vergönnt sein, ein Büchlein zu schreiben „Aus meinem Leben in Schule, Wissenschaft und Kunst.[4] Wahrheiten von H.", so wäre näher einzugehen auf den, wie mir heute scheint, organischen Zusammenhang, den meine Liebe zur Kunst mit meinen Arbeiten in der Wissenschaft und Schule von Anfang angestrebt und bis heute bewahrt hat. Im folgenden aber scheide ich Schule und Kunst[4] aus und berichte nur mehr über mein Wollen in philosophischer Wissenschaft. — Dabei kann ich allerdings den Zusammenhang dieser philosophischen Wissenschaft zu ihrer Propädeutik nicht beiseite lassen, weil es eben die von mir von Anfang gefühlten und später immer klarer begriffenen Bedürfnisse gerade der propädeutischen Logik und Psychologie waren, die mich vor allem die Abfassung von wissenschaftlichen Darstellungen der Logik und Psychologie auf ganz anderen Grundlagen, als sie die bis in die Mitte der achtziger Jahre in Österreich herrschende Herbartsche Philosophie geboten hatten, haben ins Auge fassen lassen.

Die Jahreswende 1883/84 brachte im Wiener Verein „Mittelschule“ sehr lebhafte und zum Teil sehr wertvolle Besprechungen über eine Neugestaltung des Unterrichtes der philosophischen Propädeutik. Da mir durch die Anfang März 1884 in der „Mittelschule“ gefaßten Beschlüsse einer kleinen Majorität (zu der die Fachmänner nicht zählten) der Gegenstand Philosophische Propädeutik gefährdet schien — nachdem er mir schon seit Ende der 70er Jahre besonders am Herzen lag, weil ich gerade in den von Maturitätszwang und anderen Äußerlichkeiten ziemlich freien Logik- und Psychologiestunden die schönsten Gelegenheiten, auf meine Schüler wirklich einzuwirken, erkannt und erlebt hatte —, verfaßte ich in fliegender Hast das Programm „Zur Propädeutikfrage“ (100 S.), erschienen Juli 1884 im Jahresbericht des Theresianums. Ende Mai 1884 war der Entwurf von neuen Propädeutikinstruktionen erschienen, die mir jene Gefahr als unmittelbar dringend zeigte. Mein Programm von 1884 war für Meinong die Veranlassung zu seinem Buch „Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik“ (1885); und wir dürfen uns wohl das Verdienst zuschreiben, das drohende Unheil jenes Instruktionsentwurfes sechzehn Jahre hindurch aufgehalten zu haben bis zum Erscheinen der neuen Instruktionen von 1900, in denen der Teil „Philosophische Propädeutik“ zwar nicht etwa von mir verfaßt ist, aber dafür viel intensiver auf meine Forderungen eingeht, als ich es selbst hätte tun können. Ich hatte also 1884 jenen Entwurf durch mein Programm widerlegt, noch ehe er erschienen war (der damalige Referent im Unterrichtsministerium, Hofrat Krischek, sagte mir auf meine Frage, wann die im Mai [1884] angekündigte Reform herauskommen werde: „Machen Sie Ihr Programm fertig, wir werden dann beim Erscheinen unserer Instruktionen [Juli 1884] schon eine unabhängige Stimme gehört haben“). — So galt es nun nicht mehr nur zu negieren, sondern auch in positiver Weise für die mir vorschwebenden Bedürfnisse des Unterrichtes neue Darstellungen der Logik und Psychologie zu verfassen, die einerseits die Lehrer mit den von mir, an Stelle der hergebrachten Herbartschen formalen Logik und zum Teil metaphysischen Psychologie, verlangten neuen Lehrinhalte in hinreichend ausführlicher Darstellung bekannt machen sollten, und denen dann andrerseits für die Schüler diejenigen Gerippe an festen Begriffen und Sätzen in Form möglichst knapper Schulbücher zu entnehmen waren, die mit lebendigem Fleisch und Blut wieder zu umkleiden ich ganz dem eindrucksvollen Zwiegespräch zwischen Lehrer und Schüler überlassen dachte und denke. Daß das freilich eine auch sogar im Unterricht der philosophischen Propädeutik in unseren Schulen keineswegs schon eingebürgerte Methode sei, erfuhr ich mit erschreckender Bestimmtheit erst viel später, als akademischer Lehrer in Prag, da mir fast die Hälfte der Hörer meiner pädagogischen Vorlesungen und Übungen erzählte, bei ihnen sei „der Lindner“ Seite für Seite auswendig gelernt und vom Lehrer abgefragt worden — zum Teil nicht einmal aus dem Gedächtnis, sondern indem der Lehrer beim Abfragen das Schulbuch vor sich hinlegte.

Behufs Entwerfung meiner Logik und Psychologie wurde mir für das Wintersemester 1886/87 ein fünfmonatlicher Urlaub für Graz durch

den damaligen Kurator der Theresianischen Akademie, Schmerling, gewährt. Nachdem ich, um jene fünf Monate einer nie mehr zu erwartenden Arbeitsmuße voll auszunützen, während des ersten Monats übermäßig bis zu tiefster Abspannung gearbeitet hatte, wurde mir für die übrigen vier Monate alle Anstrengung von ärztlicher Seite streng verboten. Ich hörte aber doch weiter Meinongs Vorlesungen über Ethik und fertigte mit ihm zusammen Farbenkreisel u. dgl. für seine Vorlesung „Experimentalpsychologie" an, die erste, die überhaupt in Österreich über diesen damals noch neuen Gegenstand gehalten worden ist. Und da aus jener kleinen Apparatensammlung auch das erste Institut für Experimentalpsychologie in Österreich als Teil des Grazer philosophischen Institutes 1894 hervorgegangen ist, freue ich mich, sein Geburtshelfer gewesen zu sein. Ich bemerke sogleich in diesem Zusammenhang, daß ich dann 1899 das erste experimentalpsychologische Kolleg an der Universität Wien hielt — es aber leider bis heute nicht wieder zu Apparaten für meinen Hochschulunterricht gebracht habe, was mir nach 27jährigem täglichen Handhaben physikalischer Apparate jederzeit eine schwere Entbehrung war und ist.

Nachdem ich aus Graz nur sehr wenig Manuskript zur Logik und noch weniger zur Psychologie mitgebracht hatte, schrieb ich wieder in fliegender Hast das Buch „Logik" in den wenigen Mußestunden des Sommersemesters 1887, sodann in ununterbrochener Arbeit während der Sommerferien und im Herbst und Winter 1887, so daß ich auf Verlangen des damaligen Unterrichtsministers Gautsch eine Abschrift des Manuskripts im Jänner 1888 dem Ministerium behufs Drucklegung im Schulbücherverlag übergeben konnte. Aber erst nach $2^1/_2$ Jahren, die für mich qualvolles Warten und eine Kette von unliebsamen Überraschungen und Enttäuschungen bedeuteten, erfolgte im Juni 1890 die Approbation der dem größeren Buche „Logik" (244 Seiten) entnommenen „Grundlehren der Logik" (180 Seiten). Man erklärte sich für „sehr überrascht", als das vom Ministerium inzwischen veranlaßte Schulbuch eines Anderen (der später nie mehr mit philosophischen Arbeiten hervorgetreten ist) nach einem Jahr nur an fünfzehn, das meinige an fünfundvierzig Anstalten eingeführt war. — Ich müßte Ähnliches, zum Teil noch Schlimmeres aus der Entstehungszeit meiner „Psychologie" und den ihr entnommenen „Grundlehren der Psychologie" erzählen, wenn ich in ähnlicher Ausführlichkeit das „*multa tuli*" jener Jahre und Jahrzehnte schildern wollte. Statt dessen berichte ich nur, daß ich im April 1896 habe den Druck meiner Psychologie beginnen lassen und daß ihr Manuskript, wie ich mir vorgesetzt hatte, am 15. März 1897 abgeschlossen war[5], wobei sich herausstellte, daß fünf Sechstel des Buches erst während jener $11^1/_2$ Monate hatten geschrieben werden müssen, und zwar im buntesten Wechsel der einzelnen Paragraphen, heute Willensfreiheit, morgen Geistesstörungen usw., ganz nur nach den jeweiligen Anforderungen des Setzers.

Habilitiert hatte ich mich inzwischen „Für Philosophie und Pädagogik" auf Grund der ebenfalls in ihrem zweiten Teil geradezu übers Knie gebrochenen Abhandlung „Psychische Arbeit" (Ztschr. für Psycho-

logie, 1894) und den früheren pädagogischen Arbeiten, namentlich des Programms „Zur Propädeutikfrage“. Während jenes hastigen Niederschreibens der Psychologie war dann meine einzige Erholung der Weg von meiner Wohnung (Wien IV.) auf die Universität zu meinen vier Stunden Vorlesungen (neben 17 Stunden Gymnasialunterricht) gewesen. Da mir für die Korrekturarbeiten eine Entlastung um wenige Stunden für einige Wochen trotz dringender Fürbitte des Gymnasialdirektors Ziwsa vom Kurator Gautsch wieder abgeschlagen wurde, mußte ich jenen Weg statt zu Fuß auf der Pferdebahn zurücklegen, um im Wagen die Korrekturbogen der Psychologie lesen zu können.[5] . . . Aus Universitätsvorlesungen sind dann hervorgegangen die „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“ (1900, Joh. Ambr. Barth), die ich als Anhang zur Neuausgabe von Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ für die Zwecke des Kollegs neu herausgegeben hatte. Dies trug mir den ehrenvollen Auftrag ein, die genannte Schrift für die große Berliner Kant-Ausgabe 1902 (2. Druck 1911) zu übernehmen.

Die wiederholte Erklärung des Kurators[5] der Theresianischen Akademie, daß er mir diejenigen Entlastungen vom Schuldienst nicht gewähren werde, wie sie an Staatsanstalten die literarisch tätigen Lehrer genießen, veranlaßten mich, nach 22jähriger Dienstzeit am Theresianum mich zu bewerben um eine Lehrstelle am Hietzinger Gymnasium. Dies fiel mir schwer, weil ich während jener langen Jahre die Anstalt und ihre Schüler (so mancher von diesen auch mich) liebgewonnen hatte. Ich bin stolz darauf, daß z. B. Smoluchowski 1884—1890 und Hasenöhrl 1886—1892 meine Schüler[6] gewesen und bei der Wahl ihres künftigen Berufes wesentlich dadurch mitbestimmt gewesen sind, daß wir privatissime etwas höhere Mathematik und Physik schon während der letzten Schuljahre getrieben hatten. Oft ist mir später von einstigen Schülern, wenn sie es schon zu höheren Rangklassen als die meinige gebracht hatten, bezeugt worden, daß sie sehr wohl bemerkt hatten, wie ich unter der Überlast doppelter Arbeit für Schule und Wissenschaft zwar geistig und oft auch körperlich schwer leide, daß ich aber meine Schüler das nie, auch nicht unwillkürlich habe entgelten lassen. Daß ich während der Schulstunden (fast täglich drei in einem Zusammenhang) mich täglich bis zu physischer Erschöpfung ausgab, hat freilich meine wissenschaftlichen Arbeiten immer wieder aufgehalten; aber daß mich während aller 27 Jahre Mittelschullehramt die Freude am Lehren und die Liebe zur Jugend nicht verlassen hat, war doch ein Segen, der alle Mühsal reichlich aufwog. Dazu hatte ich das Glück, unter erleuchteten Gymnasialdirektoren zu dienen: Erasmus Schwab, Alois Egger von Möllwald, meinem mich auf alle Art fördernden väterlichen Freund, und nach ihm Karl Ziwsa, meinem Jugendfreund und mir innig verbunden durch die gleiche Liebe zur deutschen Dichtung und Musik.

Zur selben Zeit (Frühjahr 1903), da ich, nun in meinem 50. Lebensjahr angelangt, mir noch etwas Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit nur durch die Flucht aus dem Theresianum an ein Staatsgymnasium erringen zu können hoffte, gab Willmann in Prag seine Lehrkanzel vor Er-

reichung der Altersgrenze unerwartet auf. Auf Grund von Gutachten (Meinong, Mach, Sigwart[5a], Ziegler u.a.), die Ehrenfels sammelte, schlug mich die Prager Fakultät im Juli 1903 vor und im September 1903 war ich zum Ordinarius der Pädagogik an der deutschen Universität Prag ernannt. Nach dem Tode Theodor Vogts schlug mich die Wiener Fakultät vor und am 2. Juni 1907 wurde ich zum Ordinarius der Pädagogik an der Universität Wien ernannt. In Prag hatte Marty darauf gedrungen, daß die Lehrkanzel nach Willmann nicht eine für Pädagogik und Philosophie, sondern nur für Pädagogik sei. Ähnlich war es dann in Wien, wo Vogt auch nur für Pädagogik berufen war, allerdings auch oft philosophische Kollegien gelesen hatte. Für das erste Wiener Semester 1907/08 kündigte ich neben dem Hauptkolleg über pädagogische Psychologie noch an „Lesung und Besprechung naturwissenschaftlicher und philosophischer Schriften von Boltzmann und Mach". Das Kolleg wurde mir vom damaligen Dekan Jodl untersagt, weil es über Pädagogik hinaus auch Philosophisches[7] betreffe. Von späteren Dekanen wurde das Kolleg bewilligt, und ich habe es gehalten, um die jungen Lehrer der Physik zu einer ähnlichen Vertiefung ihres Unterrichtes mittels Ausblicken in Erkenntnistheorie anzuregen, wie ich allezeit den Unterricht von Mathematik, Physik, Logik, Psychologie zu einer höheren Einheit zu verbinden gewohnt war.

Meine seit 1907 immer wiederholten Bemühungen, meinen Lehrauftrag über bloße Pädagogik ebenso zu erweitern, wie sogleich nach meiner Habilitation 1895 meine Venia auf die ganze Philosophie und Pädagogik gelautet hatte, sind bis jetzt vergeblich gewesen. Und so besteht das einigermaßen paradoxe Verhältnis, daß ich für meine Fakultät nur Pädagog, für unsere Akademie nur Philosoph bin.

Meine literarische Tätigkeit seit Antritt meiner Dozentur (1895) und meiner Ordinariate (1903 und 1907) teilt sich zu ziemlich gleichen Teilen zwischen Philosophie und Pädagogik. In den Kollegien legte ich der Pädagogik im engeren Sinne psychologische und ethische, der Didaktik logische Lehren zugrunde. Dies gab mir denn auch Gelegenheit, an den Neubearbeitungen meiner Logik (vergriffen seit 1900) und meiner Psychologie (vergriffen seit 1907) beständig weiter zu arbeiten. Der Druck der Logik[2] begann im Mai 1914 und gelangte infolge des Krieges bis zur ersten umbrochenen Revision erst im Oktober 1916. Diese zweite Auflage umfaßt nun 923 [936] Seiten. Die Psychologie erweitere ich zu drei Bänden (zusammen etwa 100 bis 120 Bogen).

Im Frühjahr 1905 übernahm ich über Einladung des Verlages G. B. Teubner zusammen mit Poske (Berlin) die Herausgabe der „Didaktischen Handbücher für den realistischen Unterricht an höheren Schulen". Zu Pfingsten 1905 stellte ich in Jena anläßlich einer Tagung des Vereines für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht mit Poske zusammen Titel und Reihenfolge der Zehn Bände fest: I. Mathematik (A. Höfler). II. Himmelskunde und astronomische Geographie (A. Höfler). III. Physische Geographie. IV. Physik (F. Poske). V. Chemie (O. Ohmann, Berlin). VI. Mineralogie und Geologie (R. Watzel, Prag). VII. Botanik (B. Landsberg, Königs-

berg i. Pr.). VIII. Zoologie und menschliche Somatologie (C. Matzdorf, Berlin). IX. Philosophische Propädeutik (A. Höfler). X. Das Verhältnis der realistischen Unterrichtsfächer zu den sogen. humanistischen (A. Höfler). Von diesen zehn Bänden übernahm ich also I, II, IX, X. An Band I, Mathematik, arbeitete ich von 1905—1910; er vertritt die durch Felix Klein angeregten weitgehenden Neuerungen und hatte den Erfolg, daß in Deutschland über 2000, mehrere Hundert in anderen Ländern — in Österreich nur 120 Stück abgesetzt wurden[1]); letzteres wieder insofern bezeichnend, als gerade die österreichischen Lehrpläne von 1908 wesentlich aus jenen sehr weitgehenden Reformideen[8] hervorgegangen waren. — Von 1910 bis 1913 arbeitete ich dann an Band II, Didaktik der Himmelskunde.

Was ich außer den genannten umfangreicheren Büchern Logik, Psychologie, Physik, DidaktikI und II sonst noch im Druck veröffentlicht habe, kann ich derzeit leider nicht in einem halbwegs vollständigen Publikationenverzeichnis[9] angeben. Denn während des ersten Jahrzehntes nach Abschluß meiner Hochschulstudien dachte ich überhaupt kaum an eine systematische literarische Tätigkeit, indem Zeit und Kraft fast ganz der Schule gehörten. Und als dann aus der Erkenntnis, was ihren herkömmlichen Lehrstoffen an wissenschaftlicher Neuerung nottue, sich in immer rascherer Folge größere und kleinere wissenschaftliche Arbeiten ergaben, konnten jeweilig neue nur in solcher Hast geschaffen werden, daß an die älteren zu denken und sie auch nur zu sammeln, nie Zeit und Ruhe war. So sage ich einstweilen nur, was sich bei künftigem Sammeln etwa finden dürfte: In Poskes Zeitschrift für den physikalischen und chemischen Unterricht (1888—1916) etwa 50 Abhandlungen und Anzeigen, in Ebbinghaus' Zeitschrift für Psychologie etwa 10—15, ebensoviel in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien und in der Zeitschrift Österreichische Mittelschule. Etwa 5 größere Anzeigen in der Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, einige in den Gött. gel. Anzeigen. Gegen 10 Aufsätze in den Bayreuther Blättern. Dazu 40 Jahre hindurch die Jahresberichte des Wiener akademischen Wagner-Vereins (in ihnen auch meine erste gedruckte Schrift „Wotan", Eine Studie zum Ring des Nibelungen, 1878, II. Aufl. 1896 [III. Aufl. 1920]). —

Halb fertig sind von der Neubearbeitung der Psychologie der I. und III. Bd., entworfen ist die Erkenntnistheorie, die ein II. Bd. zur Logik werden soll. Ferner Bd. IX und X der didaktischen Handbücher. Ein Buch „Räumliche und raumlose Geometrie" wurde 1908 entworfen und soll fertig werden zugleich mit der Erkenntnistheorie und dem Bd. II der Psychologie.

Erwähnen will ich noch, daß die 1888 gegründete Philosophische Gesellschaft an der Universität zu Wien mich (trotz meines Widerstrebens wegen Arbeitsüberbürdung) zum Obmann wählte, nach Zimmermanns und Jodls Tod wiederwählte und mich bei meinem Abgange nach Prag

[1]) Seit 1918 die ganze Auflage vergriffen — Neuauflage wegen Druckschwierigkeiten noch aufgeschoben (1920).

durch ein Diplom erfreute, das folgenden Wortlaut hat: „Die Philosophische Gesellschaft an der Universität zu Wien hat in der ordentlichen Hauptversammlung am 2. November 1903 mit Stimmeneinhelligkeit den Beschluß gefaßt, Herrn Alois Höfler, ordentlichen öffentlichen Professor an der Universität Prag etc. als Ausdruck treuester Dankbarkeit für die unvergeßlichen Verdienste um die philosophische Gesellschaft, die unter seiner Führung entstand und blühte, zum Ehrenpräsidenten zu ernennen. Wien, 3. November 1903. Für die Philosophische Gesellschaft: Himmelbauer, Kreibig, Sterneck."

Im Semester vor meinem Abgang nach Prag hatten einige Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft auf mein Betreiben umfangreiche, bisher ungedruckte Manuskripte von Bolzano aus Zimmermanns Nachlaß in der Wiener Hofbibliothek aufgefunden und die Philosophische Gesellschaft hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die Werke jenes spät in seinem Werte erkannten österreichischen Philosophen der Nachwelt nicht verloren gehen zu lassen. Daher zunächst der Neudruck von zwei Bänden der Wissenschaftslehre [bei Felix Meiner], denen die zwei anderen und weitere Werke nach dem Kriege folgen sollen.

Ebenfalls erwähne ich, daß der Verein „Österreichisches Landerziehungsheim" bei seiner Gründung vor 6 Jahren mich zum Präsidenten gewählt und bisher immer wieder gewählt hat. Auch diese Anstalt, die erste nach mehrfachen Versuchen, der ein wirkliches Gedeihen beschieden war, gedenken wir nach dem Kriege auszugestalten.

Vielleicht ist mir auch — nachdem ich an zahlreichen Enqueten zur Mittelschulreform seit 1890 teilgenommen und Beiträge zu Lehrplänen und Instruktionen[10] geliefert habe — noch ausgiebigeres Mitwirken an der Ausgestaltung unserer Mittelschulen nach dem Kriege beschieden. —

Daß mir in meinem 63. Lebensjahr (1916) noch so viel an Ernte unter Dach zu bringen bleibt, indem ohne solche Besorgung die Arbeit vieler Jahre rasch verwehen würde, ist eine Folge der 27 Jahre Dienst an der Mittelschule. Nach den ersten zehn Jahren hatte ich an ihr so ziemlich alles an Erfahrungen und Einblicken gesammelt, was mir bis heute wertvoll geblieben ist. Wenn ich dann während der weiteren 17 Jahre bester Schaffenskraft der Wissenschaft nur diejenige Zeit widmen konnte, die andere Mittelschullehrer einer spärlichen Muße freihalten und also gewiß weniger als die Hälfte meiner Kraft habe der Wissenschaft widmen können, so habe ich mich um so dankbarer darüber zu freuen, daß auch das lückenhaft Geleistete durch die Akademie für nicht ganz wertlos erklärt worden ist. —

Blicke ich zurück auf mein Leben, das günstigstenfalls noch einen Teil des Begonnenen zu Ende bringen kann, so darf ich alles in allem doch dankbar sein, daß sich in ihm Chamissos „Kreuschau" bestätigt hat. Treu tragen hilft mir seit dem 1. August 1892 meine Gattin Auguste geb. Doernhoeffer. Sie gebar mir 4 Söhne: Karl (11. Mai 1893), Wilhelm (20. November 1894, † 11. Juni 1898), Otto (10. Mai 1901), Wolfgang (2. Oktober 1905). Die drei Lebenden haben uns durch gutes Lernen viel Freude, durch einige ungewöhnlich schwere Krankheiten freilich

auch viel Sorge gemacht. Der Älteste beschreitet die Wege seiner Wissenschaft (Pflanzenphysiologie) schon fleißiger, als sein Vater je gewesen ist. Vielleicht leisten meine Söhne das, was ich der Wissenschaft schuldig geblieben bin.

Wien, 31. Dezember 1916. A. Höfler.

Diese Darstellung von 1916 nun an den mit 1—10 vorgemerkten Stellen zu ergänzen und auch sonst etwas weiter zu führen, gibt mir die nach vier Jahren von mir verlangte „Selbstdarstellung“ dankenswerte Gelegenheit. — Von meinem philosophischen Denken und Wollen hatte ich aus den oben nur kurz angedeuteten Gründen nur Bruchstücke, fast nur Fetzen veröffentlichen können; und auch das nur Gedachte, nie Geschriebene und noch zu Schreibende wird nach fast allen Seiten hin unabgeschlossen sein und bleiben müssen: ein bitterer Gedanke angesichts des Vita nostra brevis est, brevi finietur.

Zum überwiegenden Teile ist das verschuldet durch Gautsch[5], der im selben Jahr 1881, da ich in meinem 28. Jahr wirklicher Lehrer an der Theresianischen Akademie wurde, wenige Monate vorher als kleiner Beamter aus dem Unterrichtsministerium zum provisorischen Direktor des Theresianums bestellt und nach Schmerlings Tod Kurator[1]) der Theresianischen Akademie geworden ist. Als solcher sagte er mir während der letzten Jahre meiner Mittelschullehrertätigkeit mehr als einmal: „Als literarisch tätiger Mittelschullehrer hätten sie den rechtlichen Anspruch auf Beurlaubungen an Staatsanstalten. — Ich gebe Ihnen aber keine.“ Eine ebenso grelle wie grausame Rechtsbeugung! Diese Verweigerung nötigster wissenschaftlicher Muße hat es verschuldet, daß ich um 5 oder 10 Bücher weniger geschrieben und um 300 Bücher weniger gelesen habe, als mir lieb und leicht gewesen wäre. Aber vielleicht hatte dies das Gute, daß ich um 10 oder 30 selbständige Gedanken mehr gehabt habe, als bei bequemerem Leben. Und nur das sagte und sage ich mir und verschweige es auch hier nicht: Wenn einer der als deutsche Philosophen Bekannten (z. B. Lotze oder Wundt) so wie ich unter die Fersen jenes G.[2]) geraten wäre, hätten sie vielleicht noch weniger Bücher geschrieben als ich; ja selbst der „Alleszermalmer“ Kant wäre unter G.'s Fußtritten zwar nicht zermalmt, aber wenigstens von seinen „Sämtlichen Schriften“ abgehalten worden.

Und noch ein für mich jetzt Bedauerliches hatte das jahrzehnte-

---

[1]) Dieses „Kurator“ übersetzten wir ihm Untergebene mit „Sorgenbringer“ oder leiteten es gar ab von *Curare*, dem indianischen Pfeilgift, das nur die Muskeln, nicht aber die Schmerzempfindung der Nerven lähmt.

[2]) Zum Zeugnis so harter Klagen und Anklagen hier ein schreckliches Wort, das der hoch- und feinsinnige Germanist Anton Schönbach wenige Jahre vor seinem Tode zu mir gesprochen hat: „Die Mittelschulpolitik Gautschs war, dem Mittelschullehrer das Rückgrat zu brechen.“

lange Arbeiten unter unmöglichen Arbeitsbedingungen in beständiger Hast und Hetze: daß ich nicht Zeit fand, Tagebuch zu führen über meine geschriebenen und gedruckten Arbeiten.[9] Während der ersten von ihnen (die erste größere philosophisch-pädagogische war jenes Propädeutikprogramm von 1884, s. o. S. 1) ahnte ich nicht, daß es ihrer mehrere werden könnten. Und später fanden sich über dem Schreiben und Drucklegen von Neuem nie mehr Mußestunden für das Anlegen eines Registers. So weiß ich wirklich nicht, ob es 200 oder 400 (samt kleinem und kleinstem vielleicht 800) Nummern zählen würde. Nehme ich das Mittel 300 für meine geschriebenen und zum Teil vergessenen Kinder, so stimmt's mit der Zahl der von mir nicht gelesenen Bücher. . . .

Wolle der auch nach so unfreundlichen Bekenntnissen noch freundliche Leser zum Ersatz einer vollständigeren Darstellung sich begnügen, wenn ich das mir Wesentlichste meiner gedruckten und zum großen Teil noch ungedruckten Arbeiten gruppiere unter die Titel I—VI. Ich werde jedesmal zuerst rein gegenständlich sagen, was ich mit den betreffenden Büchern und Abhandlungen sachlich wollte (zum Teil auch erreichte), dann einiges über die äußeren Umstände ihrer Entstehung, sodann, wie sie sich einfügen in das Ganze meiner philosophischen und pädagogischen Arbeiten und Absichten — woraus erst von selbst ersichtlich werden mag, inwieweit sie sich einfügen konnten in das größere Ganze meines menschlichen Daseins und Sehnens und ob sie vielleicht ein klein wenig beitragen könnten zu einem objektiven Ganzen eines „philosophischen Systems" (das viel mißbrauchte Wort aber allerdings in einem stark andern Sinn verstanden, als man es gewohnt ist, s. u. S. 37ff.).

I. Zur „Logik". Da die 1. Auflage (1890, Wien—Leipzig, Tempsky, vergriffen seit 1900) auf einen pädagogisch-didaktischen Anlaß hin verfaßt und zunächst für die Hand des Lehrers bestimmt war, mußte sie möglichst kurz gehalten sein (244 S.). Im Vorwort zur 2. Auflage (L^2, 1921, 936 S., sowie in den dort wiedergegebenen Sätzen aus der Vorrede zur ersten Auflage) findet man angedeutet, was meine Logik mehr oder weniger unterscheiden dürfte von den herkömmlichen Darstellungen. Ich beschränke mich auf die Wiedergabe folgender Sätze aus dem Vorwort zu L^2:

(S. VIII): „Seit den großen deutschen Darstellungen der Logik, namentlich denen von Lotze, Sigwart, Wundt, ist sehr viel mehr über Logik geschrieben worden, als systematische Logik selbst. Meine „Logik" (L) nun will keine Überlogik, sondern nicht mehr und nicht weniger sein als eine „Lehre vom richtigen Denken". Als solche grenzt sie sich von vornherein ab gegen die Erkenntnistheorie (ETh), die den II. (letzten) Band dieses Werkes bilden soll. (Vorläufiges zur Abgrenzung von Denken und Erkennen bringt die Logik^2, § 13, S. 81 in den beiden Gleichnissen von Hand und Becher, von Elektrotechnik und theoretischer Elektrik.) Steckt sich hiermit unsere Logik von Anfang viel bescheidenere Ziele als eine „erkenntnistheoretische Logik" (transzen-

dentale Logik), so waren auch elementarste und längst bekannte Lehren (samt reichlichen Beispielen und Anwendungen) so wenig unter ihrer Würde, wie z. B. für eine Gesamtdarstellung der Mathematik die ersten Begriffe und Sätze der Zahlen- und Raumlehre (samt Übungsstoff). Nicht kleiner, aber auch nicht größer als von da zur „höheren Mathematik" ist der Abstand von der einstigen allzu genügsamen „formalen" Logik bis zu einer lebensvollen Methoden- und Wissenschaftslehre (Heuristik und Systematik). — Nicht nur hier, sondern auch schon in der Elementarlehre sind Beispiele und Einzelanalysen „Zur Logik der Mathematik" und „Zur Logik der Physik" in den Anmerkungen viel öfter behandelt worden, als aus anderen Fächern; die teils subjektiven, teils aber doch auch (und hoffentlich zum überwiegenden Teile) objektiven Gründe sind angegeben S. 22 und S. 791 ff.

Schon ein solches Festhalten unseres Lesers in möglichst konkreten und inhaltlich guten Anwendungen derjenigen allgemeinen Lehren der Logik, (S. IX) die in bloß abstrakten Formeln die sehr verbreitete Abneigung gegen „formale Logik" nur zu begreiflich gemacht haben, mußten den Umfang des Buches stark vergrößern. Dazu kam aber noch, daß sich gegen jeden noch so einleuchtenden Satz auch schon elementarster Logik seit den Zeiten der ersten Auflage nur immer häufiger und nicht selten recht aufdringlich haben Einwendungen vernehmen lassen, auf welche hier zu antworten mir endlich an der Zeit schien . . . . Daß nun nicht mehr auf dem Titelblatt, sondern erst auf dem Widmungsblatt Meinong genannt wird, erkläre ich in Ergänzung dessen, was das Vorwort der ersten Auflage über die Art seiner Mitwirkung sagte, nunmehr daraus, daß schon damals die räumliche Trennung und andere äußere Umstände Meinong abgehalten haben, auch nur den größeren Teil der Handschrift vor der Drucklegung kennen zu lernen. Möge aber das Widmungsblatt dieses Bandes meine Freude bezeugen, daß es mir nach fast vier Jahrzehnten seit Beginn meiner logischen Arbeiten noch einmal vergönnt war, dem nun vorliegenden Lebenswerk meines Lehrers und Freundes ausgiebigste Anregungen zu verdanken. Was an vorliegender Logik neu sein mag im Vergleich zur sonstigen logischen Überlieferung, verdanke ich zum überwiegenden Teil Meinongs Bereicherungen der logischen und erkenntnistheoretischen Wissenschaft. Den Vorwurf der Einseitigkeit scheue ich nicht: denn viel stärker wird sehr bald das Bedürfnis werden, die Hauptbegriffe und Hauptsätze dieser von Meinong selbst größtenteils monographisch dargestellten Lehren, die namentlich unter dem von ihm geschaffenen Namen „Gegenstandstheorie" sich rasch ausbreiten, aus einer zusammenhängenden Darstellung verhältnismäßig bequem kennen zu lernen. . . ."

Auch aus Brentanos[1]) Lehren ist eine mir sehr wichtige (L² S. 415 sage ich: „ja vielleicht sein einziges bleibendes Ver-

[1]) Da in etwas älteren Darstellungen der Geschichte der Philosophie (so in Ueberweg-Heinze, 1902) im Abschnitt „Brentano"[2] auch Meinong und Höfler genannt waren, und man von daher noch heute gewohnt ist, diese drei Namen in einem engeren

dienst") für den ganzen Aufbau meiner Logik entscheidend gewesen: nämlich die eine Hälfte seiner Lehre vom Urteile. Ich

---

Zusammenhang zu nennen als es der gegenwärtigen Sachlage entspricht, so mag ein Wort über die Art der Abhängigkeit und Abzweigung von Brentano auch mir gestattet sein — zumal nachdem ich Meinongs nur leise andeutende Darstellung (s. Bd. I, S. 93 f.) der negativen Seite des Verhältnisses zwischen Brentano und ihm gelesen habe. Wer die maßlosen Angriffe kennt, die Schüler und Enkelschüler Brentanos immer wieder gegen Meinong (und mich) richten und sie vergleicht mit dem Mindestmaß von Abwehr, das Meinong ihnen gelegentlich entgegengestellt hat, möchte sich wohl selbst schon sein ethisches Urteil gebildet haben, wer hier das ethisch bessere Teil erwählt hat, selbst wenn das logische Recht zwischen den „Schulen" Brentanos und Meinongs noch eine Zeitlang unentschieden bliebe. — Da es in der Geschichte der Philosophie herkömmlich ist, sehr aufmerksam zu sein auf die inneren Beziehungen und äußeren Verhältnisse, unter denen Schüler und Enkelschüler sich von ihren Lehrern entfernen, so werden vielleicht auch folgende Mitteilungen einiges objektive Interesse haben, wenn sie auch zunächst persönliche Tatsachen betreffen und daher subjektiv gefärbt zu sein kaum vermeiden können: Ich erinnere mich, sofort nach dem Erscheinen von Meinongs Relationstheorie (1882) überrascht und befremdet worden zu sein durch Brentanos Wort, Meinong nehme hier „Vorstellungen *a priori*" an; ein härtester Tadel in dem Munde dessen, der (wie auch Meinong und ich) nur Urteile *a priori*, ganz und gar nicht Vorstellungen *a priori* gelten läßt. Als dann Brentano (Vom Ursprunge sittlicher Erkenntnisse, 1889, S. 84) zu Meinongs Vermutungsevidenz der Gedächtnisurteile schrieb: „Es ist unnötig zu sagen, daß ich dies für widersinnig halte", hielten auch wir dies für mindestens „unnötig". Die Unfreundlichkeit steigerte sich aber 1890 bis zu Martys Satz in einem Gutachten über meine Logik: „Auch hier hat sich Höfler, durch Meinong verführt, eines Abfalls von der richtigen Lehre schuldig gemacht." (Als von diesem Satz in dem Brentano-Buch von 1918 O. Kr. erklärte, er habe ihn in Martys Manuskript nicht so gefunden, bat ich im ehemaligen Unterrichtsministerium, mir das Gutachten ausheben zu lassen: es erwies sich aber leider als schon skartiert und ich kann daher nur versichern, jenen überraschend klingenden Satz meinem Gedächtnis nur allzu gut eingeprägt zu haben.) Als ich bald nach 1890 in einem Aufsatz der Ztschr. f. d. österr. Gymn. über propädeutische Logik einige viel harmlosere Worte aus jenem Gutachten anführte, ohne Martys Namen zu nennen, sondern nur um zu markieren, daß ich das Gutachten kenne, ließ mir Brentano durch Ehrenfels sagen, er wisse von mir etwas, durch dessen Bekanntmachung er mich ruinieren könne. Ich erwiderte meinem Freunde Ehrenfels, daß Brentano irre, wenn er hiermit sagen wolle, ich hätte meine Kenntnis jenes Gutachtens unrechtlich erhalten, da es mir nur gemäß der allgemeinen Regel von der Behörde behufs allfälliger Benützung zu Verbesserungen vorgelegt worden sei. Brentano und Marty scheinen sich hiervon nicht überzeugt zu haben; sondern noch 1903 machte Marty gegen meine Berufung nach Prag geltend: „Es liegt gegen Höfler etwas vor"; und erst als er auf die Frage des Chemikers Goldschmidt: „Was?" nichts zu sagen wußte, stimmte die überwiegende Mehrzahl der Fakultät für mich, gegen ihn. Trotz- und seitdem behandeln mich Martys Schüler noch heute als unehrlich; worauf ich bisher nicht reagiert habe. — Umso offener liegt zutage (in meiner L, Ps

sage „Hälfte“ und meine damit die von Hume und J. St. Mill angebahnte, von Brentano nachdrücklichst behauptete Eigenart des Urteiles (*belief*) gegenüber bloßen Vorstellungen. Also das Urteil nicht eine „Zusammensetzung (und Trennung) von Vorstellungen“, sondern ein psychisches Phänomen *sui generis*. Diese Eigenart glauben mit Brentano auch Meinong und ich. Dagegen habe ich schon während der Jahre des Ausdenkens und Aufschreibens der 1. Auflage meiner Logik, also bald nach meinem Bekanntwerden mit Brentano, mich nicht angezogen, sondern abgestoßen gefühlt durch seine — sagen wir Caprice, alle Urteile als Existenzialurteile hinzustellen. Er tat es bekanntlich auf Kosten von Gewaltsamkeiten wie die, daß er ein Urteil S a P, das alle Welt als „allgemein bejahendes“ bezeichnet, nicht nur äquipollent, sondern identisch setzte mit dem verneinenden Existenzialurteil „Es gibt keine Nicht-P seienden S“.

In L^2, § 45 berichte ich über psychologische Versuche, die ich an Enkelschülern Brentanos in Prag vorgenommen habe und bei denen sich herausstellte, daß unter Hundert bis auf einen einzigen (der es eben Marty aufs Wort glaubte) keinem einzigen beim Fällen eines A-Urteiles negierend zumute war.

---

und sonst allenthalben), was mich sachlich in immer mehr und mehr Punkten zwischen Brentano und Meinong für letzteren hat entscheiden lassen. — Der Leser selbst mag entscheiden, ob meine Darstellung „Franz Brentano in Wien“ (aus Anlaß seines Todes von mir verlangt durch die Süddeutschen Monatshefte Mai 1917 — den damals ebenfalls sogleich geschriebenen II. Teil „Brentanos Schatten“ veröffentliche ich vielleicht erst künftig) und ob der durch die Wiener Akademie von mir verlangte Nekrolog (Almanach 1918 — diesen verschweigt O. Kr. den Lesern des Brentano-Buches —) das Licht auch meiner Erinnerungen an Brentano allzusehr verdunkelt habe. — —

Ich füge sogleich hier nur wenige Worte bei, in welchem Sinn ich oben S. 4, neben und nach Brentano Meinong[3] meinen Lehrer in Philosophie genannt habe. Wer unser Beiden philosophische Schriften auch nur ein wenig kennt, weiß ohnedies, wie Vieles die meinigen den seinigen entnommen haben. Ich könnte aber auch sagen: wie Weniges. Denn während Meinong sein Leben lang fast immer nur monographisch gearbeitet und dargestellt hat, galt es mir, das Bahnbrechendste seiner Neuerungen „unter die Leute zu bringen“ (wie einmal Liszt gutmütig zu Wagner sagte). Ich hoffe, daß das nicht ein mechanisches Aneignen, sondern ein organisches Assimilieren war, das ja immer ein mehr oder weniger weit und tief gehendes, gleichsam chemisches Umbilden voraussetzt. Manchmal auch war es nur ein Abbau von Verbindungen, die dem noch nicht an strengste wissenschaftliche Kost gewöhnten Leser meiner Gesamtdarstellungen der Logik und Psychologie allzu hochkompliziert und unverdaulich gewesen wären. — Und da Meinong selbst von seinen Schülern immer weitestgehende Selbständigkeit gefordert hat, so glaube ich auch in diesem Punkte sein dankbarer Schüler gewesen zu sein.

In jenem „§ 45. Urteile über Dasein (Existieren) von Realitäten und über Bestehen von Relationen und anderen idealen Gegenständen“ (— wie ich jetzt den Titel in L^2 schärfer formuliert habe als in L^1: „§ 45. Urteile über ein Dasein und über eine Beziehung“) erzähle ich auch, wie ich, damals zunächst nur meinem Sprachgefühle folgend, zwischen Dasein und Bestehen unterschieden habe und daß nun dieser Unterschied in viel weiterem Umfang grundlegend geworden ist für Meinongs Erkenntnis- und Gegenstandstheorie.

Ebenso hatte ich in L^1, § 6 unterschieden zwischen Inhalt und Gegenstand, hatte mich aber damals allerdings durch Brentanos mündliche Einsprache irre machen lassen an dem Festhalten und Herausarbeiten dieses Unterschiedes. An jene Andeutung hatte dann Twardowski in einer so betitelten Monographie 1894 angeknüpft. Meinong hat 1899 die Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand (in wesentlich anderem Sinne als Twardowski) zum Ausgangspunkt seiner Abhandlung über „Gegenstände höherer Ordnung“ gemacht; ja diese bilden wieder die Voraussetzung für seine Neuschöpfung der Gegenstandstheorie von 1904.

Brentanos Anregungen verdanken Meinong und ich auch das Betonen der Evidenz. Ich habe dann den Unterschied evidenter und evidenzloser Urteile in den Mittelpunkt meiner ganzen Logik gestellt ($L^{1,2}$, § 11, § 51ff.). Und da gegen Evidenz = Einsicht seltsamerweise bis heute Sturm gelaufen wird (auch von „reinen Logikern“ und von Erkenntnistheoretikern, so jüngst von Moriz Schlick mit Gründen, die er nun in L^2 vielleicht widerlegt finden wird), so darf ich ja wohl neugierig sein, wie der Wind um dieses „Auge des Sturmes“ (wie man es bei tropischen Zyklonen nennt) weiterkreisen werde.

Im ganzen unterscheidet sich L^1 von L^2 gar nicht im systematischen Aufbau; und um so dankbarer bin ich, daß ich jetzt habe ausführlicher (auf fast 1000 Seiten) darstellen dürfen, was auf den 244 Seiten von L^1 aus den damaligen äußeren Gründen fast nur hatte angedeutet werden können. —

An Hunderten von Stellen in L^2 ist aus der „Logik“ vorverwiesen auf die „Erkenntnistheorie“ (ETh); so daß, wenn es mir nicht mehr vergönnt sein sollte, auch diesen II. Band des ganzen Werkes abzuschließen, man immerhin erraten dürfte, was mit ihm beabsichtigt war. Jedenfalls soll er viel kürzer werden als Bd. I (L).

Sowohl aus der großen Ausgabe von L^2 wie aus der (unter II. zu besprechenden Ps) sollen Hauptlehren der Logik (bzw. Psychologie)

für Hochschüler und Lehrer erscheinen. Als dritte, kleinere Ausgabe die schon erwähnten Grundlehren der Logik und Psychologie (für Schüler) und als vierte, kleinste Ausgaben Propädeutische Logik und Psychologie. — Da auch die großen Ausgaben von Logik und Psychologie ihren Ursprung aus pädagogisch-didaktischen Bedürfnissen zu verhehlen keinen Grund haben, setze ich hierher aus L¹ noch die (in L², S. XIV) wiedergegebenen Schlußworte „Aus der Vorrede zur ersten Auflage“: „„. . . . daß nur die intensive Bearbeitung des Ausgewählten, nicht die Absolvierung einer größeren Menge von Lehrstoff, als sie bisher üblich war, für den wahren Erfolg des Unterrichtes entscheidend sein kann. Charakterisiert doch Kants berühmte Gegenüberstellung von „Philosophieren-Lehren“ und „Philosophie-Lehren“ geradezu die Aufgabe der „Philosophischen Propädeutik“ gegenüber dem Studium der Philosophie als Wissenschaft. — Auf die Methode aber, durch welche ein Lehrbuch dieses Gegenstandes dazu beitragen kann und soll, daß das „Philosophieren-Lehren“ nicht nur äußerliche, sondern wahrhaft intensive Erfolge erziele, möchten wir ganz vorzugsweise die Worte Bolzanos[1]) als Motto angewendet wissen:

> „Es ist offenbar, daß die bloße schnelle Auffindung einer Wahrheit, ja auch das Auffassen derselben in das Gedächtnis nur wenig Nutzen schaffe, wenn Überzeugung mangelt, daher es eben von der größten Wichtigkeit ist, daß es Bücher gebe, welche für den Zweck der Überzeugung ganz vornehmlich eingerichtet sind, und wie könnten wir solche schicklicher als eben Lehrbücher nennen?“

So wird es auch kein unwürdiger Anlaß gewesen sein, daß auch noch meine Psychologie ursprünglich gedacht (und auf dem linken Titelblatt meiner Logik, 1890 angekündigt) war als der zweite Teil meiner Propädeutik. Während der Bearbeitung (1890 bis 1897) wuchs sie allerdings weit hinaus über die 244 Seiten der „Logik“. Hier wieder nur einige Bemerkungen

II. Zur Psychologie (1897, vergriffen seit 1910), 600 S. — Von der 2. Auflage (Ps²), die ich nun in drei Bände auseinander-

---

[1]) Bolzano, Wissenschaftslehre, IV. Band, § 393: „Bestimmungen und Rechtfertigung der Begriffe Wissenschaft und Lehrbuch“. [Zusatz 1920: Von diesem seither wieder berühmt gewordenen Hauptwerke Bolzanos gibt einen Neudruck (I.Bd. 1913) im Verlag Felix Meiner die Philosophische Gesellschaft an der Universität in Wien unter meiner Leitung heraus.] — Ich teile noch mit, daß auch Bd. II schon erschienen ist und daß wir jetzt nach dem Kriege auch wieder an der Arbeit zum Neudruck von Bd. III und IV der Wissenschaftslehre Bolzanos sind. Auch die „Paradoxien des Unendlichen“, die in der Bolzano-Ausgabe der Philosophischen Gesellschaft hatten neugedruckt werden sollen, werden — mit einem Nachwort des Mathematikers Hans Hahn — der philosophischen Bibliothek des Verlages Felix Meiner einverleibt und noch 1920 erscheinen.

lege, ist der erste fast ganz, der dritte (Fühlen und Begehren) mehr als zur Hälfte druckfertig. Der zweite enthält Urteile, Raum, Zeit, Außenwelt, Ich; ich werde ihn gleichzeitig ausführen mit der Erkenntnistheorie. — Von dieser Psychologie glaube ich sagen zu dürfen, daß sie um die Zeit ihrer Entstehung mehrfach gegen den damaligen Strom zu schwimmen wagte, daß aber die seitherige Entwicklung der psychologischen Wissenschaft von mehr als einem Punkt aus hineingewachsen ist in die schon damals von mir eingeschlagene Richtung. So hatte die Allgemeine Einleitung (§§ 1 bis 21) in ihren Abschnitten I. und II. jedes Zuleihen- und Vorwegnehmen physiologischer Begriffe und Sätze grundsätzlich (wenn man will: eigensinnig) vermieden; ganz gegen den Strich und die Mode der damals fast allein herrschenden „physiologischen Psychologie". Erst im III. (letzten) Abschnitt dieser Einleitung (§§ 14 bis 21) folgen die sachgemäßen Zuordnungen des einschlägigen Physiologischen zu der bis dahin autonomen (deskriptiven) Anführung und Einteilung der psychischen Phänomene (I. des Geisteslebens: 1. Vorstellungen, 2. Urteile; II. des Gemütslebens: 3. Gefühle, 4. Begehrungen). In § 17. Die metaphysischen Theorien von Leib und Seele (auch in SA, 24 Seiten, in der 2. Aufl. viel ausführlicher) wagte ich es, für die Kausalitäts-, gegen die Identitätstheorien ein- und aufzutreten. Der damals herrschende „Parallelismus" suchte sich seither mit Kausalismen wenigstens zu „versöhnen". — In der speziellen Psychologie, I. Teil, behandeln §§ 22—29 die Empfindungen, § 30 Empfindungskomplexionen und über diese hinaus die „Gestaltqualitäten". Auch in diesen Dingen habe ich überraschende Umschwünge bis in die jüngsten Tage herauf sich vollziehen sehen: Noch vor 30 und 20 Jahren durfte in einer modern sein wollenden Psychologie von beinahe nichts anderem die Rede sein, als von „Empfindungen". Und heute „*habent sua fata sensationes*": nicht nur Machs letzten und konsequentesten Sensualismus, die ganze Welt in Empfindungen aufzulösen, glaubt beinahe niemand mehr; sondern jüngste Psychologen (Koffka, Linke u.a.) verfallen in das andere Extrem und wollen die einstigen *simples ideas* kaum mehr als berechtigte Fiktionen gelten lassen. So werden die folgenden Abschnitte der Psychologie des Geisteslebens (§§ 31 bis 58) auch weiterhin noch zwischen allerlei Extremen zu vermitteln haben, wie es z. B. „§ 46. Der psychologische Ursprung der Raumvorstellungen" zwischen Nativismus und Empirismus zu tun hatte. — In der Psychologie des Gemütslebens (§§ 59—82) war den „Höheren

psychischen Werten" (in den Abschnitten „Ästhetische, logische, ethische Gefühle") der gebührende Raum gegeben und ich habe diesen z. B. für „Die psychologischen Vorfragen und Grundlagen der Ethik" in der Neuauflage noch sehr erweitert.

Der freundliche Leser, dem vorstehende Andeutungen natürlich keineswegs ein ausreichendes Bild von dem geben können, was ich mit meiner „Psychologie" wollte und will, findet einen sehr knappen Auszug aus ihr in meinen „Grundlehren der Psychologie" (Tempsky, 1898 und seither in vielen Neuauflagen und Neudrucken). — Ich erlaube mir an dieser Stelle, sozusagen an Stelle eines Testamentes, auszusprechen, daß, wenn mir das Neubearbeiten aller drei Bände Ps² nicht mehr vergönnt sein sollte, die vorhandenen Handschriften gedruckt werden können, wie sie eben sind: denn ich habe aus den Fassungen von 1897 nichts zurückzunehmen; und wenn ich nicht mehr alles hinzufügen kann, was und wie ich möchte, so wird auch das Vorhandene nicht wertlos, sondern eines Neudruckes wert sein.

Als persönliche Erinnerung — da solche in dieser Selbstdarstellung einmal erlaubt, ja verlangt sind — füge ich noch bei: Ich habe den Satz und Druck der „Psychologie" beginnen lassen im April 1896. Als das Manuskript elf Monate später abgeschlossen war — 15. März 1897, wie ich mir fest vorgenommen hatte, da sonst dem psychologischen Unterricht an österreichischen Gymnasien seitens des Ministeriums mit völliger Beseitigung gedroht worden war —, stellte sich heraus, daß das bei Druckbeginn vorhandene Manuskript kaum ein Sechstel des Ganzen betragen hatte. Die übrigen fünf Sechstel (500 Druckseiten) mußten während jener elf Monate geschrieben werden neben 17 Stunden Gymnasialunterricht mit ihrem fast alle „Muße"-Stunden raubenden Heftekorrigieren, Lehrerkonferenzen, Vorbereiten physikalischer Versuche u. dgl. und neben den 4 Stunden Universitätskollegien. Dabei diktierte ich an sämtlichen Paragraphen des Buches gleichzeitig (wie o. S. 7 angedeutet). Als ich z. B. für § 36 diejenige Gesetzmäßigkeit im außerassoziativen Weiterwachsen von Phantasievorstellungen formulierte, die ich heute (s. die S. 24 genannte Akademieschrift, S. 85) kurzweg das „Gestaltungsgesetz" der produktiven Phantasie einerseits, organischer Gebilde andrerseits nenne, fand ich nach dem Diktieren in später Abendstunde meinen Kopf tief unter die Brust herabgesunken — nur das Hirn hatte noch gearbeitet, der ganze übrige physische Mensch war „hin". Ob's jener Psychologie von 600 Seiten jemand angesehen hat, unter was für jammervollen äußeren Umständen sie hat zu Papier gebracht werden müssen? — Und dann die Quälereien seitens der Schulbehörden bis zum Approbieren jener auf 180 Seiten gekürzten „Grundlehren der Psychologie"! Erst als Adolf Matthias in der DLZ am 28. April 1898 schrieb (völlig ohne mein Zutun — wir kannten einander nicht persönlich — oder auch nur mein Wissen): „Wir haben hier ein Schulbuch vor uns für das glückliche Österreich, nicht für Preußen", erfolgte die ministerielle Approbation, nachdem (wie ich hinterher erfuhr) soeben die Reprobation durch die Philologen Hartel und Huemer erfolgt war. Sie wurde nun schleunigst

zurückgezogen. — Wie oft hat mich auch sonst „Preußen"[1]) aus jenem pseudoösterreichischen Sumpf ziehen müssen! . . . .

Noch eine gewiß nicht nur persönliche, sondern sachliche Beschwerde im Namen der wissenschaftlichen Psychologie: Wiewohl ich dem einzig leistungsfähigen experimentell-psychologischen Institut in Österreich, dem in Graz (denn Wien hat seit 10 Jahren nur eines ohne Apparate) zu Gevatter gestanden war (s. o. S. 7) und mir aus 27jähriger Tätigkeit als Physiklehrer das Handhaben von Apparaten geradezu Bedürfnis war, erhielt mein pädagogisches Seminar ein einziges Mal im ganzen K 500.— für die Apparate, die vorausgesetzt sind in dem Büchlein „Hundert psychologische Schulversuche mit Angabe der Apparate von Höfler und Witasek" (vierte Auflage 1918, Johann Ambrosius Barth). Hier u. a. Abbildungen der „Zwei Modelle von Farbenkörpern".[2])

[1]) „Preußen" sagten, Alldeutschland meinten die Lügenösterreicher. Auch Süd- und Mitteldeutschland haben mich tief verpflichtet. Z. B. durch folgende Worte von C. H. Sigwart[5a], Tübingen: „Höflers logische und namentlich seine psychologischen Arbeiten gehören unstreitig zu dem Besten, was in diesem Gebiete in letzter Zeit erschienen ist. Seine Psychologie ist ein Buch, das sich nicht nur durch ungewöhnliche Stoffbeherrschung und gleichmäßige Bearbeitung der verschiedenen Gebiete der Psychologie, sondern vor allem auch durch Klarheit der Darstellung, selbständiges Denken und unbefangene kritische Übersicht über die verschiedenen Streitfragen vor anderen Werken ähnlicher Art auszeichnet. Sie gründet sich durchwegs auf umfassende und wertvolle eigene Forschungen, die auch bei den Fachleuten die günstigste Aufnahme gefunden haben. Andrerseits bekundet das Werk auch ein hervorragendes pädagogisches Geschick. Es wird vielleicht das kürzeste sein, wenn ich sage, daß ich in meinen psychologischen Vorlesungen meinen Schülern Höflers Buch seit seinem Erscheinen in allererster Linie zum Studium empfehle." — So in dem Gutachten, das Ehrenfels für meine Berufung nach Prag 1903 eingeholt hatte und das ich erst 1907 anläßlich der Berufung nach Wien zu sehen bekam. Nach allem offiziellen Mißkannt- und Mißhandeltwerden *in patria* hat mich dieses Werturteil des damals angesehensten deutschen Philosophen tief erschüttert.

[2]) „Erste Messungen am psychologischen Farbenkörper" habe ich (mit Apparaten auf eigene Kosten) angestellt während des ersten experimental-psychologischen Kollegs, das ich 1899 an der Universität Wien gehalten habe. Wir gelangten damals zu einer beiläufigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Distanzen Weiß-Gelb: Weiß-Blau = 4:7. Mitgeteilt habe ich hierüber näheres auf dem Psychologenkongreß Rom 1905 neben zwei anderen Vorträgen „Sind wir Psychologisten?" (was ich im Hinblick auf Meinongs Gegenstandstheorie verneinen konnte) und „Wie groß scheint der Mond?" (auf welche Frage ich schon Anfang der 80er Jahre durch Versuche mit meinen Untergymnasiasten die überraschende Antwort erhalten hatte: „So groß, wie ein Dessertteller". Überraschend sowohl durch das entschiedene Überwiegen solcher Schätzungen beim Vorzeigen lichtgelber Papierscheiben wie durch die geometrische Unverträglichkeit mit dem tatsächlichen Sehwinkel $^1/_2{}^0$ und der sehr viel größeren scheinbaren Entfernung, als sie diesem Winkel und einer linearen Größe entspricht). Über jene Modelle von Farbenkörpern (ein in acht Oktanten zerlegbares regelmäßiges Oktaeder und ein Farbendoppeltetraeder, beide zu beziehen bei W. J. Rohrbecks Nachfolger, Wien, V, Wehrgasse) habe ich näher berichtet in

III. Physik und Philosophie der Physik. Unter diesen Titel fiele so ziemlich die Hälfte meiner Lebensarbeit. Doch darf ich sie innerhalb dieses Buches zur Geschichte der Philosophie nur vorübergehend berühren und muß dabei zurückgehen auf meine Universitäts-, ja Gymnasialjahre.

Schon oben S. 2 habe ich erzählt[1], warum ich Physiklehrer wurde — aus was für einem kindisch klingenden Grund (ich war 18 Jahre alt). Von meinen Lehrern Josef Stefan und Ludwig Boltzmann war letzterer in Wien von 1874 an, der Mitte meiner Hochschuljahre, merkwürdigerweise Lehrer der reinen Mathematik, nicht wie später wieder in Graz, Wien usw. der experimentellen und der mathematischen Physik. — Aber auch in meinen Schülern wurde ich belohnt für meine Liebe zu physikalischem Wissen und Lehren. Je sechs Jahre, von der III. bis VIII. Klasse, waren Marian Smoluchowski und Fritz Hasenöhrl meine lieben Schüler. Über den Bildungsgang, den ich sie geführt habe, vielleicht einiges, gewiß Reizvolles in meinen Lebenserinnerungen.

Daß sich mir selber das Viele, ja schier alles, was einem guten Physikunterricht nottut, so gänzlich anders darstellte und in langer Lebenserfahrung festigte, als es schon allein in unsern miserablen Physikschulbüchern sich allenthalben verriet, ließ mich viele Tausende von Stunden, jedenfalls viel mehr als ich sie meinen Büchern über Logik und Psychologie widmen konnte, meinen Büchern der „Naturlehre für die Unterstufe" und „Naturlehre für die Oberstufe" (Vieweg und C. Gerold, Wien) widmen. Für die Hand des Lehrers war dann bestimmt die große „Physik" (966 S., Vieweg 1904) mit Anhängen aus der angewandten Mathematik, dazu aus Logik (z. B. induktive, deduktive Schlüsse, Hypothese, Theorie) und Psychologie (z. B. Empfindlichkeit, physische und psychische Arbeit). Dazu „Denkaufgaben" und „Leitaufgaben" u. dgl. an Neuerungen mehr. Darum haben diese Bücher zwar in Deutschland starke Verbreitung gefunden — in Österreich aber kennt man sie kaum, weil das Monopol für den Schulbücherhandel hier die Schulinspektoren haben (— nähere Mitteilungen auf Verlangen anderswo).

So wenig wie ich hatte Mach durch seine Lehrbücher der Schulphysik es durchsetzen können, dieses schöne Fach seiner schlimmsten Verschultheit zu entrücken. Mir aber brachte dieses gemeinsame Mißgeschick die Freude ein, daß wir, solange Mach Professor der Physik in Prag war, uns in dem von ihm eröffneten Briefwechsel und bei einigen persönlichen Begegnungen immer aufs beste sprachen über die tiefer liegenden Gründe der didaktischen Mängel (Vorausstellen der Hypothesen vor die Tatsachen

der Ztschr. f. Psychol., hgb. Ebbinghaus, Bd. 60, 1911; dort auch geklagt, daß es mir verwehrt geblieben ist, jene ersten Messungen am psychologischen Farbenkörper fortzusetzen.

u. dgl.). Erst als Mach, nachdem er 30 Jahre lang Physikprofessor gewesen war, 1895 die Lehrkanzel der Philosophie (nach Franz Brentano) übernahm, — was ich Mach in seiner Antrittsvorlesung nur widerstrebend tun hörte mit den Worten: „Ich bleibe Naturforscher" —, stellten sich unsere philosophischen Wege als großenteils diametral entgegengesetzt heraus. Dies hat aber unseren pädagogischen und persönlichen Beziehungen so wenig geschadet, daß Mach, als er von der Leitung der 1887 unter seiner Mitwirkung durch Poske gegründeten „Zeitschrift für den physikalischen und chemischen Unterricht" (Berlin, Springer) infolge seiner 1900 eingetretenen halbseitigen Lähmung zurücktrat, mich als seinen Nachfolger in der Mitherausgabe dieser Zeitschrift empfahl, als der ich auch bis heute wirke.

Es mögen wohl an die 50 oder mehr kleinere und größere Beiträge sein, die ich seit meinem ersten: „Die humanistischen Aufgaben des physikalischen Unterrichtes" (1888, dann unter demselben Titel, als meine akademische Antrittsvorlesung in Prag 1903, mit Zusätzen gedruckt bei Vieweg, 1904) jener noch immer blühenden Zeitschrift gewidmet habe; kürzlich (1918) einen unter dem Titel: „Zur physikalischen Didaktik und zur physikalischen Philosophie".[1]) Aufrichtig gesagt, glaube

[1]) Man wird und soll aus der Wortzusammenstellung „Physikalische Philosophie" einen Protest heraushören. Er richtet sich gegen eine nicht kleine, sondern von Tag zu Tag mit erschreckender Schnelligkeit größer werdende Zahl literarischer Erscheinungen, in denen Physiker von Fach in Philosophie so kühn dreinreden, als wäre sie nicht ihr Nichtfach. Hatte ich in jenem Aufsatz (und wieder in den Studien I zum Gestaltungsgesetz, S. 39) z. B. das Auskommenwollen mit „Empfindung, Vorstellung und Assoziation" seitens erkenntnistheoretisierender Physiologen damit verglichen, wie einem Chemiker von heute zumute wäre bei den drei Grundstoffen des Paracelsus „*mercurius, sal, sulfur*", so wird sich kaum minder über die grundstürzenden Ansichten betreffs „Raum und Zeit", wie wir sie namentlich seitens neuester Relativitätstheoretiker immer verwirrender (wohl weil verworrener) verkünden hören, jeder wundern dürfen, der überblickt, wieviel Raum und Zeit — nicht erst seit Kant — auch der Philosophie, nicht nur der Geometrie und Chronometrie zu denken gegeben haben. — Und wenn nun allerneuestens die ganze Physik resorbiert werden zu sollen scheint durch Geometrie, während die einst räumliche Geometrie wieder aufgelöst werden will in „raumlose Geometrie", nämlich womöglich in „reine Logik", so darf, wer nicht erst Erkenntnistheoretiker von heute ist, sich wohl fragen, ob all das ein wissenschaftlicher Fortschritt und nicht vielmehr ein Rückschritt bis zu jenen Zeiten ist, in denen Poisson den Satz vom Kräfteparallelogramm, ja Archimedes das Hebelgesetz *a priori* „beweisen" zu können glaubte. — Noch vor $1^1/_2$ Jahrzehnten hatte Meinong in „Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften" warnen müssen vor dem Empirisieren der Geometrie. Jetzt wird man einige der nächsten Jahre lang warnen müssen vor einem Apriorisieren der Physik. — Meinem obigen *Non credo* lasse ich hier bloß als

ich nämlich nicht, daß man plötzlich gute Philosophie *ad hoc* machen könne, wenn man ein Leben lang nicht viel anderes gelernt und geübt hat als eben — Physik (oder aber Chemie oder Physiologie usw.). Einige *Non credo* solcher Art im zweiten der Sonderhefte „Zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaften": „Zur gegenwärtigen Naturphilosophie" (138 S., Berlin, Springer, 1904).

Veranlaßt durch Ostwalds „Naturphilosophie", 1902, die diesen seit Schelling und Hegel allen Naturforschern zum Schreck- und Spottwort gewordenen Namen wieder modern machte, habe ich dort gesagt und begründet, daß und warum ich an eine Philosophie der Natur nicht glaube, eine Philosophie der Physik (und ebenso der Biologie usw.) aber um so nötiger halte. Dieses Stück angewandter Philosophie habe ich in jenem Sonderheft und auch sonst oft zu klären versucht; so schon 1900 in meinen „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik", die ich (in ungefähr gleichem Umfang) beigab meiner Neuausgabe von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (worauf mir diese Schrift auch für die Berliner Akademieausgabe, Bd. IV, übertragen wurde; s. o. S. 8). Und jüngst (1920) habe ich in den Sitzungsberichten unserer Wiener Akademie „Naturwissenschaft und Philosophie, Vier Studien zum Gestaltungsgesetz" an der Spitze von Studien I, § 1, das Doppelverhältnis so formuliert:

Naturwissenschaft ist ganz unabhängig von Philosophie; Philosophie ist vielfach abhängig von Naturwissenschaft.

Ersteres „Unabhängigkeitsprinzip" enthält freilich die Voraussetzung, daß unmittelbare Gegenstände der Naturwissenschaft eben nur die physischen Phänomene (dagegen weder psychische Phänomene, noch alle Metaphänomene, wie Kategorien, z. B. Kausalität, Substanz) seien; worüber ja wohl noch lange wird gestritten werden,

---

Anmerkung, ohne Versuch einer halbwegs ausreichenden Begründung (— die eben erst die beiden Hauptabschnitte meiner ETh als Anwendungen bringen sollen) meine beiden *Credo* folgen:

I. Ich glaube, daß es neben dem physikalischen Erkennen realer Gegenstände auch ein mathematisches Erkennen idealer Gegenstände gibt.

II. Ich glaube, daß das physikalische Erkennen ein empirisches, das mathematische ein apriorisches ist.

Diese beiden Paare von Leitbegriffen real—ideal, empirisch—apriorisch, deren sich alle Erkenntnispraxis bedient, wonach sie die Erkenntnistheorie untersucht, führen dann, über das Physikalisch-Mathematische hinaus erweitert ins allgemeinst Philosophische, zur doppelten Charakteristik nach Gegenstand und Methode der beiden allgemeinsten philosophischen Disziplinen: Metaphysik und Gegenstandstheorie (s. u. S. 42).

trotz aller Bemühungen der Positivisten, z. B. Machs, ohne alle solche Kategorien auszukommen. — Wird in solchem Streit die Stimme eines Philosophen, der einen der besten Teile seines Wissens und Könnens verankert weiß in der methodischen Schulung, die er seitens der strengsten Wissenschaften Physik und Mathematik und seitens der besten Lehrer Stefan und Boltzmann empfangen hat, nicht trotz allem und allem verwehen als die Stimme eines Rufenden in der Wüste?

Als Kuriosum wurde schon (o. S. 9) erwähnt, daß, als ich nach meiner Berufung nach Wien (Juni 1907) neben dem psychologisch-pädagogischen Hauptkolleg die einstündige „Lesung und Besprechung naturwissenschaftlich-philosophischer Schriften von Boltzmann und Mach" ankündigte, mir dieses Übungskolleg vom damaligen Dekan Jodl inhibiert wurde mit der Begründung, als Pädagog habe ich kein Recht, Philosophisches zu lehren. Ich legte das geschichtlich fest durch mein sofortiges *laudabiliter me subjeci*. Spätere Dekane haben mir natürlich dieses Kolleg anstandslos gestattet.

Ich darf hier nur kurz erwähnen, nicht auch noch berichten über meine „Didaktik des mathematischen Unterrichts" (528 S.), Bd. I und „Didaktik der Himmelskunde und astronomischen Geographie", (414 S.), Bd. II der „Zehn Bände didaktischer Handbücher für den realistischen Unterricht an höheren Schulen". Die beiden Schlußbände Bd. IX Philosophische Propädeutik und Bd. X Das Verhältnis der realistischen Unterrichtsfächer zu den sogenannten humanistischen" liegen seit einigen Jahren bei mir druckreif.

Aber der Verlag Teubner kann sie in der jetzigen Arbeiter- und Papiernot nicht drucken, wiewohl jener Mathematikband I seit mehreren Jahren vergriffen ist und ebenfalls neu aufgelegt werden müßte. — Wieder ein Kuriosum: Die Auflage des 33 Bogen starken Buches war 2500. Von ihm verkauft wurden in Österreich 120! — *Nemo propheta in patria.* —

Und nun aus diesen Niederungen in die „höchste, reinlichste Zelle"!

IV. Philosophie, Weltanschauung, Kunst. — Ich habe des öfteren gestanden und begründet (so jetzt wieder in Ps², § 30, wo ich im Anschluß an die Empfindungskomplexionen und die über sie hinausgehenden Gestaltqualitäten auch die psychologischen Begriffe des Anschaulichen und der Anschauung analysiere), warum ich auf den landläufigen Gebrauch des Wortes „Weltanschauung" lieber verzichte, als daß ich es als Schlagwort mißbrauchen, u. a sogar zum Ersatz des für Viele übelklingend gewordenen Wortes „Philosophie" umgestempelt und eingeschmuggelt sehen möchte.

Wie Richard Wagner (zwei Wochen vor seinem Tode, Bd. X der Ges. Schr.) darüber spottet, daß man im Zeitungs- und Parlamentsdeutsch sagt: dieser oder jener Parteimann sei dieser oder jener „Anschauung",

wo er höchstens sagen dürfte: „individuellen Meinung“ oder „unmaßgeblichen Ansicht“, weil er ja von dem angeblich Angeschauten keineswegs eine anschauliche Vorstellung, ja nicht einmal einen klaren Begriff habe, — so finde auch ich nur zu oft das Ersetzen des Wortes „Philosophie“ durch „Weltanschauung“ bloß den Ausdruck einer gewissen Verlegenheit, mit dem überkommenen Worte „Philosophie“ einen scharf zu fassenden Begriff zu verbinden.

Diese meine Zurückhaltung gegen das Wort „Weltanschauung“ will aber keineswegs besagen, daß sich mit ihm nicht auch ein tieferer und höherer Sinn verbinden lasse — ein so hoher und weiter, daß er sogar über den der wissenschaftlichen Philosophie nach verschiedenen Seiten hinausreicht. — Welt — Anschauung: was für zwei Riesenbegriffe! Mag aber vielleicht noch die Weite des Begriffes „Welt“ schon infolge seiner Allgemeinheit dem Philosophen näher liegen als den Kennern und Bearbeitern was immer für eines anderen Wissengebietes, so weist uns doch der ernste und strenge Sinn des Wortes „Anschauung“ sogleich aus der Welt bloßer Begriffe hinaus und hinauf in die Welt künstlerischen Erfassens. Und vollends der Wort- und Begriffsverbindung Welt-Anschauung wird wohl kaum noch je ein nur „rein wissenschaftlich“ zu nennender Philosoph gerecht werden; sondern nur Riesengeister wie die eines Dante, eines Goethe haben das Ganze aller Wirklichkeiten und Werte um- und erfassen können in wirklich weltumfassendem und doch immer noch anschauendem Blicke. Ihr Anschauen erfaßt Weltgestalten und auch ihr Denken gestaltet dieses Erschaute weiter aus nicht in Begriffen, sondern in Ideen, die — nach Platons und nach Goethes Anweisung — „im Einzelnen das Allgemeine erfassen“.

Damit nun das mehr sei als ein selbst nur halb inhaltsleeres Wort „Idee“, müßte ich die Definition erläutern und begründen, die ich mir kürzlich in der Handschrift zu Studien IV_2 „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Gegenstandstheorie einschließlich Ideenlehre“ zurechtgelegt habe als neue (überhistorische) Antwort auf die alte Frage: „Was sind Ideen?“:

„Ideen verdienen nur diejenigen Gestalten — es sind lauter Freigestalten — genannt zu werden, die uns mit anschaulichen Gestaltqualitäten nicht nur intellektuell, sondern zugleich auch emotional präsentiert werden als Gegenstände von Gefühlen für ästhetische, logische, ethische Werte.“

Doch möchte ich durch die Vorwegnahme dieser Definition mir nur ihre Prüfung schon bei Gelegenheit dieser Selbstdarstellung für künftig (nach Drucklegung durch die Wiener Akademie) erbeten haben.

Bleiben wir aber bei Gegenwärtigem und Vergangenem, so darf ich wohl fragen, ob es denn nur intellektuelle, geschweige nur philosophisch-wissenschaftliche Anlässe oder Bedürfnisse sind, die das Wort „Weltanschauung“ zum Allerweltswort haben werden lassen? Wäre man nur ein weniger aufrichtiger, als man es gerade im lautesten Parteikampf zu sein pflegt, so könnte sich jeder selber sagen, daß was man heute „Kampf der Weltanschauungen“ nennt, sehr viel deutlicher etwa als „Kampf zwischen Liberalen und Klerikalen“, oder Unverträglichkeit zwischen destruktiv „materialistischen“ und Lebensfähiges konservieren wollenden, mit mehr oder weniger Recht sich „idealistisch“ nennenden Parteien — am kürzesten wohl: zwischen „Irreligion und Religion“ — bezeichnen müßte. Was aber hätten alle solchen Parteiungen der individuellen „Weltanschauungen“ sämtlicher Weltkinder oder auch nur eines mehr oder minder wissenschaftlichen Philosophen mit seiner (und aller übrigen) überpersönlichen Philosophie zu tun? Sogar wer auf diese letzte Frage antworten zu müssen glaubt: Nichts, rein nichts —, mag in einer Selbstdarstellung aber immer noch wenigstens Anzeichen erwarten, in denen sich das Menschliche, vielleicht Allzumenschliche je eines der Selbstdarsteller unabsichtlich verrät, wenn er sich auch nicht offen bekennen wollte zu dieser oder jener Partei oder Konfession oder zur Konfessionslosigkeit.

Ernste Wißbegierde (nicht bloße Neugierde) eines also hinter die Philosophie auf den Philosophen blickenden Lesers wird oder müßte auch in solchen letzten Dingen, über die jetzt selbst beste Freunde einander intime persönliche Bekenntnisse abzulegen meist vermeiden[1]), vor allem zur Kenntnis nehmen, was denn ein einzelner Philosoph unter Wörtern wie „Religion“, „konservativ“ u. dgl. allererst versteht, ehe er sie auf sein eigenes Glauben oder Nichtglauben, Mittun, Nichtmittun oder Gegenwirken anwendet. Und auf eine solche Nicht-mehr-nur-Neugierde antworte ich für meine Person am einfachsten,

[1]) Zu dieser seltsamen Sachlage habe ich mich geäußert in dem Geleitwort zur II. Auflage von Wolzogens „Das Himmelreich in uns“. Sie wird erscheinen im Berliner Verlag für vaterländische Geschichte und Kunst, 1920, das Geleitwort in den Bayreuther Blättern. Dieses tief gefühlte und gedachte Buch beginnt mit der Vorbetrachtung: „Religion ist unserer Zeit nicht mehr gleichgültig.“ Ich füge hinzu: Auch nicht mehr unserer philosophischen Wissenschaft. Aus dieser heraus bespreche ich in Ps., § 73, „Die religiösen Gefühle“ nach ihrer psychologischen Seite; dagegen das alte erkenntnistheoretische Problem „Wissen und Glauben“ im Anhang der ETh. „Außerwissenschaftliches Erkennen“; hier auch das Phänomen (Urphänomen ?) „liebendes Glauben“. Über diesen an Problemen reichen Begriff des „Glaubens“ (ein Wort mit fünf bis zehn verschiedenen Bedeutungen) auch schon L § 41, S. 413.

indem ich aus meiner Ps[2], § 73, folgende Sätze wiedergebe, wie ich es auch tue in dem gleichzeitig erscheinenden Beitrag zum Neunten Schopenhauer-jahrbuch „Schopenhauer 1919—2020“. Hier nenne ich es ein großes Verdienst Schopenhauers, seinen Altruismus über die Mitmenschen hinaus nachdrücklich erweitert zu haben auf alle Mitwesen, deren Wohl und Wehe wir mitfühlen und denen wir darum zu „helfen“ gewillt sind. Wir können dann die Erweiterung des *Omnes juva* in die Formel fassen: *Omnia juva* . . . . Gehen wir aber noch einen Schritt weiter und sagen: *Omne juva* — Greif helfend ein in das All — hilf der Gottheit (Platon: der „Idee des Guten“) ihren „Willen wie im Himmel also auch auf Erden“ verwirklichen —, so haben wir die Grenze der ethischen Gefühle erreicht und überschritten und sind eingetreten in das Gebiet der religiösen Gefühle.

In der Neubearbeitung meiner Psychologie (§ 73, Religiöse Gefühle) stelle ich die Frage: „Wie ist es psychologisch zu beschreiben und zu begreifen, daß — unbekümmert um alle sonstige Uneinigkeit in Sachen der Religion — sich dennoch Volk und Forscher darin einig sehen, neben anderen großen Klassen von Wertgefühlen, insbesondere der sittlichen Gefühle, eine in sich selbst wieder sehr reiche Mannigfaltigkeit von Gefühlen unter dem Namen der religiösen zusammenfassen und als in mehr oder weniger bestimmten Hinsichten eigenartig anzuerkennen?“ Und ich finde die Antwort wesentlich darin, daß, während der nur Ethische seine Liebesgefühle beschränkt auf seine Mitmenschen, die Tiere und vielleicht noch einen Teil der übrigen Natur, also innerhalb der endlichen Grenzen des unmittelbar Erfahrbaren (nicht erst Erschließbaren oder „zu Ahnenden“) auch die Grenzen seiner Liebeskraft findet — dagegen der auch Religiöse zu lieben vermag über alle Endlichkeit und über alles Erfahrbare hinaus. Darum wundert sich der Nichtreligiöse, wie man denn lieben könne, was man nicht kennt.“ — Ich hoffe, daß diese Analyse des Begriffes „religiöse Gefühle“ wenigstens einen Teil dieser seelischen Erscheinungen trifft, auch wenn sie nicht das Ganze des geheimnisvollen Gegenstandes „Religion“ ausschöpfen wird. Und vielleicht kann sogar, wer religiöses Fühlen und Glauben allem Wissen und aller Wissenschaft, auch der philosophischen, auf immer fremd, ja feind hält, immerhin noch zugeben, daß es ein minder beschränkter, ein (wieder bis ins Philosophische) erweiterter Gesichtskreis ist, der auch noch jenes Unendliche und die ihm zugewendeten Gefühle in den Kreis seines Erkennens zieht; jedenfalls ein weiterer, als der Gesichtskreis der in diesen Dingen ganz Bedürfnislosen, wie z. B. Mach es zu sein von sich gerühmt und andern empfohlen hat (ich habe deshalb diesen „nur beschreibenden“ Physiker-Philosophen in Ps, § 73, verglichen mit dem eigentümlich bedürfnislosen, übrigens höchst respektablen Tischler in Gottfried Kellers „Grüner Heinrich“).

Kehren wir aber aus dem „Unendlichen“ (von dem es ja auch sonst streitig geworden ist, ob man es noch zur „Welt“ einschließlich „Gott“ rechnen soll — was doch das Synonymon „Universum“ besagen zu wollen scheint) nun zurück ins Endliche, wie es erfahrbar ist für jeden, in seinen äußeren und inneren Sinnen Nicht-Farbenblinden und Melodie-

tauben, allgemeiner: zur Gestaltanschauung Befähigten, so darf und muß ja, wohl mehr als jeder Mann einer anderen Wissenschaft, der Mann der philosophischen Wissenschaften sich wenigstens ein Urteil bilden, wenn auch nicht sogleich sich Parteinahme gestatten auf die folgende Schicksals- und Existenzfrage der Menschheit:

Wie läßt sich angesichts der jetzt mehr als je und an immer mehr Einzelpunkten der physischen und psychischen Welt einander zerfleischenden Parteien wenigstens verstehen — wenn auch ihr Wahn sich nicht so schnell klären und die Wunden wieder heilen —, warum gerade der Mensch unserer unseligen Gegenwart „hört nicht sein eigen Schmerzgekreisch, wenn er sich wühlt ins eigne Fleisch?" Doch wohl nur ein philosophisch geschultes Auge vermag zu sehen und ein die intellektuelle wie die emotionale Welt gleich gut kennender und miterlebender Geist vermag zu erschauen, was alle diese breiten und tiefen Klüfte zwischen menschlichen Denk- und Willensrichtungen aufgerissen hat und sie uns heute schier unüberbrückbar erscheinen läßt. Verlangt man aber dann nicht unbilligerweise gerade vom Philosophen, daß er sogleich Arzt solcher Wunden werden soll, nachdem sie von Antiphilosophen, Antiethikern, Antilogikern, von Lügnern und Betrügern, Dieben und Räubern geschlagen worden waren, so darf sich ein solcher intellektuell und emotional gleich erfahrener Weltanschauer sogar vermessen zu sagen: Wenigstens für das bloße Verstehen (wenn auch nicht Entschuldigen) des Menschlichen, Allzumenschlichen sind die Brücken über solche Klüfte immerhin theoretisch sogar viel leichter geschlagen (wenn auch nicht sogleich praktisch beschritten), als es die Breite und Tiefe je einer solchen Kluft erwarten ließe: man braucht nur die Ursachen und Gründe solcher Spaltungen nicht selbst wieder in einem rein wissenschaftlichen oder sonst einem intellektuellen Moment oder Motiv, sondern man hat es vor allem in der emotionalen Beschaffenheit der verschiedenen sogenannten Weltanschauer zu suchen. — Was aber hätten dann in der halbwegs objektiv sein sollenden Selbstdarstellung je eines Philosophen solche, wie man ja fast allgemein zu meinen pflegt, völlig subjektive Momente zu tun — wieso hätten solche Ausdrücke einer völlig individuellen, günstigstenfalls persönlichen Gefühls- und Willensrichtung noch irgendwie objektive Bedeutung? Und was hätte also bei solcher Subjektivität des einen Philosophen auch nur die eines zweiten oder dritten, oder was hätte gar das philosophische „Bewußtsein überhaupt" für ein objektives Interesse an subjektiven Bekenntnissen solcher

mehr oder weniger „philosophischen Weltanschauungen"? Auf solche bedenklich klingende Fragen kann dann freilich mit einigermaßen besserem Rechte nur derjenige Teil wissenschaftlicher Philosophen antworten, der nicht etwa nur nach summarischer Verwerfung des einstigen „Intellektualismus" zum willkürlichen Bekenner eines ebenso summarischen „Voluntarismus" (oder gar nur negativen Irrationalismus) geworden ist, sondern der als voll und streng bewußter Theoretiker und Praktiker eines Leitbegriffes wie „emotionale Präsentation" (Meinong 1917) nunmehr weiß (nicht nur glaubt), daß auch das scheinbar theoretischeste, reinst wissenschaftlich philosophische Denken unausweichlich wurzelt in der wertfühlenden Persönlichkeit jedes einzelnen philosophischen Denkers. —

Dennoch möchte ich eine Autovivisektion dieser meiner emotionalen Psyche dem Leser dieser Selbstdarstellung und mir selbst ersparen. Es wird genug, vielleicht schon zu viel sein, wenn ich an Arbeiten jüngster Zeit nenne z. B. meine Aufsätze in den Bayreuther Blättern: „Seelenlosigkeit und Beseelung unserer Schulen" (1918, in SA bei Teubner und Haase, Wien, Prag) und „Zwei Studien zum Ring des Nibelungen: I. Wotan. II. Die Weltmächte und die Welttragödie. Ein Satyrspiel im großen" (1920, in SA der Bayreuther Blätter), wo ich aus meinen Wertgefühlen kein Hehl mache, vielmehr mich zu Liebe und Haß — mehrfach abweichend von „allgemeiner Meinung", also auch „öffentlicher Weltanschauung" — zu eigener Herzerleichterung bekannt habe. „Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein", habe ich jenem „Beseelungs"-Aufsatz als Leitwort vorgesetzt. — Viel näher noch als diese beiden und andere Gelegenheitsschriften in den vor allem der deutschen Kunst gewidmeten „Bayreuther Blättern" hat mir mein schon oben, S. 28 erwähnter Beitrag „Schopenhauer 1919—2020" im Neunten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft Gelegenheit gegeben zu Bekenntnissen nicht nur meines „Intellekts", sondern auch meines „Willens" — oder diese beiden Wörter übersetzt aus der Sprache Schopenhauers in die meiner Psychologie: nicht nur meines Geistes-, sondern auch meines Gemütslebens.

Kehren wir aber von allem Individuell-Persönlichen zurück zu einer möglichst überpersönlichen „Philosophie", so stellt uns schon dieses alte Wort, zu dem heute nur zu häufig die Begriffe[1]) fehlen, vor die doch wieder persönliche Vorfrage, ob wir nur mehr eine Philosophie als Wissenschaft gelten lassen oder auch noch glauben an eine Philosophie als Weisheit.[1])

---

[1]) Über die Frage: Was ist Philosophie? ist unzähligemal geredet und geschrieben worden. Auch in meiner Logik widme ich dieser Frage den § 4, L² S. 4—22

Meinerseits bekenne ich mich zu beiden in jenem § 4 aus L[2]. Man findet hier auch sowohl die Warnungen von Meinong (schon 1885), Philosophie mit Weltanschauung kurzweg zu identifizieren; wie dann als Gegenstück Aussprüche G. E. Müllers, die für Philosophie nicht freundlich klingen, weil sie Weltanschauung und hiermit etwas anderes oder gar mehr als bloße Wissenschaft sein wolle. — Da also das Wort Weltanschauung trotz seiner Popularität gerade bei Forschern, die es gleich ernst und streng mit Wissenschaft auf philosophischem, namentlich auf psychologischem Gebiete nehmen, Anstoß nach verschiedenen Seiten erregt, so nehme ich jenes viel ge- und mißbrauchte Wort zum Anlaß noch einiger näheren schärferen Bestimmungen, namentlich den Begriffen „Anschauung“ und dann wieder persönlicher Bekenntnisse.

Sahen wir von den beiden Bestandteilen des Wortes „Welt-Anschauung“ namentlich den zweiten verflacht bis zur völligen Kraft- und Sinnlosigkeit, so darf ich um so mehr jetzt an folgendes erinnern:

In der Abhandlung „Gestalt und Beziehung, Gestalt und Anschauung“ (s. u. S. 41) habe ich den Begriff „Anschauung“ dahin präzisiert, daß er auch in „Weltanschauung“ das Korrelat wird nicht so sehr quantitativ zum weiten Begriff „Welt“, als vielmehr qualitativ und intensiv zu den höchsten und reinsten anschaulichen Gestalten, wie sie über alle Natur hinaus nur die Kunst zu „gestalten“ und dann wieder „anzuschauen“ vermag. In solchem Sinne wird man mir dann auch das persönliche Bekenntnis zugute halten, daß ich keine Wissenschaft, kein bloßes Denken, selbst nicht das der größtangelegten philosophischen Wissenschaft für fähig halte, aus wie immer wertvollen Stücken von Welterkenntnis uns zum Ganzen einer vollen Weltanschauung zu verhelfen. Sondern Kunst, schöne erhabene Kunst muß es sein, wie sie ausgegangen ist von der Mythen bildenden Kraft des Volkes

(wird in SA erscheinen Tempsky, 1920 oder 1921 zusammen mit einem Neudruck meines Vortrages von Rom, 1905: „Sind wir Psychologisten?“ Letztere Frage durfte ich schon damals verneinen im Hinweis auf die apsychologische Gegenstandstheorie Meinongs). — Meine Ansicht vom Wesen und allenfalls der Definition der Philosophie (die ich in kurzem Auszug jetzt mitgeteilt habe auch in der Akademieschrift Naturw. u. Philos., Stud. I, Abschnitt III, S. 21—24) entwickle ich aus der Vergleichung zweier der häufigsten Auffassungen: der einen Beziehung des Philosophischen zum Psychischen und der andern zum Allgemeinen. Durch das letztere ist auch ersteres mit gefordert, so daß ich als konstitutives Merkmal des Begriffes Philosophie die von keiner Einzelwissenschaft in solcher Weite angestrebte, geschweige erreichte Allgemeinheit und erst als ihr konsekutives Merkmal das Einbeziehen des Psychischen auffasse. — Dies weicht also von Meinongs Zurückhaltung gegenüber einer Definition der Philosophie (s. Bd. I S. 100f.) zwar formell etwas ab, kommt aber doch zu der nämlichen praktischen Handhabung dieses Begriffes.

und sich vollendet hat aus der reifsten Gestaltungskraft größter Künstler, die erst dasjenige nicht mehr vermissen läßt auch wieder im lebendigen Anschauen einer ganzen Welt, was wir wissenschaftliche Philosophen selbst durch strengst wissenschaftliche Arbeit höchstens heranbringen können als „Sandkorn nur um Sandkorn" und so beitragen zu einem „Bau der Ewigkeiten".

Denkt so hoch wie jede andere auch die philosophische Wissenschaft über ihre Rechte und Pflichten gegenüber einem „reinen Denken" mit möglichst wenig bloßer „Anschauung" (auf die bekanntlich moderne Mathematiker ganz besonders schlecht zu sprechen sind, so daß sie sich eben darum mit Kant gründlich zerworfen haben), so wird und muß sie doch auch den Blick für die Tatsachen offen halten, daß es außer dem wissenschaftlichen Erkennen auch ein außer- und vorwissenschaftliches Erkennen gegeben hat und noch gibt. Oder welcher erkenntnisreichste Deutsche wollte sich z. B. rühmen, nicht einen besten Teil seines gesamten Erkennens Goethes „Faust" und unseren übrigen großen Dichtern, Musikern und allen ebenso echten Künstlern der ganzen Welt zu verdanken?

Habe ich hiermit das grundsätzliche und tatsächliche Verhältnis von Wissenschaft und Kunst halbwegs objektiv richtig gezeichnet, so darf ich auch mein subjektives Verhältnis zur Kunst und was sie meinem Leben, mein philosophisches eingeschlossen, war und ist, in einigen Worten bekennen:

Nie war oder glaubte ich mich produktiv in irgendeiner Kunst. Dennoch verdankt mein Leben der Kunst, zumal deutscher Dichtung und Musik, mehr an Bleibendem, als aller Wissenschaft, philosophischer und außerphilosophischer zusammengenommen. Hatte ich in meinem „Lebenslauf" für die Wiener Akademie (o. S. 2ff.) aus der dortigen Darstellung dieses meines Lebens „Schule und Kunst"[4] ausgeschieden, so füge ich hier nur bei, daß ich die dort erwähnten Mitteilungen „Aus meinem Leben in Schule, Wissenschaft und Kunst" niederzuschreiben angefangen habe 1901 zu Bayreuth während der Fünfundzwanzigjahrfeier der ersten Bühnenfestspiele 1876. Fortsetzen und abschließen möchte ich sie an derselben geheiligten Stelle[1]) im schönen Garten meines

[1]) „Das heilige Gartenhaus" — Jean Paul hatte in ihm geweilt — nannten und nennen wir es. — „Kein Wunder, daß in diesem Tuskulum gelingt dem Meister Alois manch opusculum" schrieb mir dort während der Bühnenfestspiele 1896 (bei der ersten Wiederholung des „Ringes" von 1876) mein humorvoller, Jean Paul verehrender Freund Franz Schaumann († 1915) in einem unbewachten Augenblick auf ein leeres Handschriftblatt, das unter Glas und Rahmen seither dort hängt... Und mein Freund Leopold von Schroeder, der Indologe († 1920), fühlte sich in jenem schönen Garten „wie in Livland" — in seiner teuren Heimat.

zu Bayreuth geborenen Schwiegervaters Carl Doernhoeffer († 1918 in seinem 92. Jahre) während der nächsten Bühnenfestspiele, die wir noch zu erleben hoffen; dort habe ich viel gelesen und viel geschrieben, auch viel von meinen wissenschaftlichen Arbeiten. An Ratschlägen zu tätiger Kunstförderung noch viel mehr z. B. in den 46 Jahresberichten des Wiener Akademischen Wagner-Vereines, dem ich seit 1874 angehöre und der mich nun 1919 zu seinem Ehrenobmann gemacht hat.

Zu diesen lichten Seiten meines Lebens kontrastierte die dunkle Folie: Auf dem Mittelschultag 1906 hatte die unsinnige Äußerung eines radikalen Schulreformers (des Mach-Apostels Kleinpeter): „Eigentlich brauchen wir nur einen einzigen Schulgegenstand: Physik!" — mir die Erwiderung entlockt: „Was täte ich mit meinem bischen Mathematik und Physik, wenn ich meine deutsche Dichtung und Musik nicht hätte!" Diese Worte wurden mir von einem Schulinspektor und dann gar von einer Parlamentskommission als „Verrat an diesen Wissenschaften" angerechnet! Ob ich sie auch vor der rein wissenschaftlichen Philosophie verantworten könnte? Sicher aber vor der

V. Pädagogik und Philosophie. Wiewohl ich auch unter diesem Titel nicht viel anderes bringen will als in meiner ebenso betitelten Wiener Antrittsrede 1907 (in „Drei Vorträge zur Mittelschulreform", Wien, Braumüller, 1908), so muß ich wenigstens gestehen, daß an dem, was mich in den Augen vieler Lehrer — und noch mehr der Schulbeamten — als bedenklichen *Outsider* gegenüber unserer Schulweisheit erscheinen läßt, wohl zu ziemlich gleichen Teilen mein Kennen und Lieben der Kunst wie der Philosophie Schuld haben.

Z. B.: Aus der gegenwärtig in unserem Unterrichtsamt seit mehr als einem Jahr im Zuge stehenden Schulreform wurde ich vollständig und ausdrücklich ausgeschlossen mit der Motivierung: „H. ist ein Musikphantast" (— die dort jetzt herrschenden Vertreter des vierten Standes hätten etwas allgemeiner sagen können: „ein allgemein-gebildeter Mensch"). So mögen es wohl auch die Musen mit ihrer auf Künste und Wissenschaften sich verteilenden Vielzahl verschuldet haben, wenn ich, der Realist, es jederzeit gut gemeint habe auch mit dem sogen. humanistischen Unterricht, zumal mit dem Griechischen; so z. B. in „Seelenlosigkeit und Beseelung unserer Schulen", wo ich u. a. sage (S. 8 der SA, s. o. S. 30): Entweder ein künstlerisches Griechisch oder gar keines" —, was freilich in hartem Kontrast steht zur bequemen Manier von nicht wenigen Lehrern der sogen. klassischen Philologie. Nicht nur mit dem Schönen hellenischer Kunst stehen diese auf gespanntem Fuß, sondern auch mit dem Philosophischen. So sagte mir ein Teilnehmer meines pädagogischen Seminars, daß ihn, da er als Supplent in einer Platostunde etwas über „Ideen" hatte sagen wollen, der Direktor sogleich unterbrach mit den Worten: „Lassen sie Aoriste bilden." Auch mein lieber alter Kollege Steinwender, einst Lehrer des Griechischen

an unserm gemeinsamen Mariahilfer-Gymnasium und letzter Finanzminister Österreichs um die Jahreswende 1918/19, sagte mir: „Das Griechische ist zu gut für viele unserer Lehrer und für die allzu vielen unserer Schüler.“ Letzteres war längst wahr und mag ja nun nur zu wahr geworden sein, seitdem Gymnasiasten sich lieber mit Schiebergeschäften als mit Aoristen und — — Ideen abgeben . . . . .

Und trotz dieses schaudervollen Niederganges unseres ganzen Schulwesens, den ich während meines ganzen, am 15. Mai 1876 begonnenen Lehrerlebens von Jahrzehnt zu Jahrzehnt als die Wirkung törichter Schulverwaltungsmaßregeln und Maßregelungen habe mit ansehen und mitmachen müssen, glaube ich noch immer und mehr denn je an die unverwüstliche Kraft nicht nur unserer deutschen Jugend und des Bedürfnisses ihrer Besten nach immer neuer Verbrüderung mit hellenischem Geiste, als dem Geiste schöner und erhabener Kunst, — sondern über solchen Glauben hinaus erschaue ich ein gelobtes Land[1]) künftiger Neugestaltungen

[1]) Als ich 1905 anläßlich des Psychologen-Kongresses in Rom vor Michelangelos „Moses“ stand, fand ich (wie gewiß auch jeder andere sinnige Beschauer) nichts von dem angeblich „zürnenden Blick“ — wohl aber das Schauen eines geistes- und willensstarken Führers, der eindeutig bestimmt und bestimmend fühlte und wußte, was seinem Volke nottue. Und da überkam mich — mag man über dieses Geständnis lächeln oder sich entrüsten (*nisi licet parvum componere magno*) etwas von einem starken freud- und leidvollen Gefühl, daß auch ich fühle und wisse, was unserem — zunächst österreichischen — Schulwesen in Volks-, Mittel- und Hochschule nottue, damit wir den alten Ruhm wieder erringen oder wenigstens nicht vollends einbüßen, den die Reformen der österreichischen Hoch- und Mittelschulen 1849 unter Thun, Exner, Bonitz und der österreichischen Volksschulen 1869 unter Hasner errungen und von aller Welt gezollt erhalten hatten. Und heute, in den Wochen und Tagen, da ich dieses niederschreibe, muß ich in unserm Staatsamt einen Haufen unbekannter Größen die letzten Bausteine aus den Fundamenten jener erhabenen Tief- und Hochbaubauten unter ihren ungeübten, aber geschäftigen Fingern zerbröckeln und zerbröseln sehen! An Rufen der Warnung habe ich es seit meinen Vorträgen 1907, 1908 über den „Organisationsentwurf von 1849 als Fundament künftiger Reformen“ (dem zweiten der „Drei Vorträge zur Mittelschulreform“, s. o. S. 33) nicht fehlen lassen (so z. B. in „Zwei Worte an das Staatsamt“, N. Wr. Tagblatt, 14. und 15. Mai 1919; in „Deutsche Worte“, erstes Heft des „Reichsbundes für Erz. u. Unterr.“ [sein Obmann bin ich seit 1918] bei Haase, Wien-Prag) und in zahlreichen größeren und kleineren Artikeln. — Nicht unbeträchtliche Neuerungen in den Lehrplänen (z. B. von 1908 an bis heute die Dreiteilung des Mathematikunterrichtes und seine Gliederung bis ins einzelne — ganz im Gegensatz zu der sonst in Österreich teils mit pädagogischem Recht, teils mit administrativem Unrecht bestehenden Zweistufigkeit) sind ganz auf meine Initiative und Angaben bis ins einzelne eingeführt worden und haben sich bis heute bewährt. Aber das verdankte ich immer nur glücklichen Zufällen (z. B. daß mein Freund Schilling, der mit jener Mathematikreform

unseres Schulwesens, in deren Licht verblassen und verwehen wird „zu wesenlosem Scheine" alles das, was uns heute noch an vermeintlichen Reform-, tatsächlich an Zerstörungsversuchen ängstigt und „bändigt: das Gemeine". — Aber nicht Zukunft prophezeien, sondern über Gegenwart und Vergangenheit berichten ist Aufgabe dieser Blätter. Und frage ich mich da, ob Pädagogik und Philosophie in mir von allem Anfang nur äußerlich zusammengetroffen seien, oder ob sie innerlichst miteinander in und zu meinem Leben zusammengehört haben, so löst sich sogleich wieder alle Bitterkeit über das, „was andere verbrachen", in tiefe Dankbarkeit auf, wie viele meiner Schüler[6] mir (und ich ihnen) lieb gewesen und bis heute treu geblieben sind: ein wahres „*dulce est*", wie es vielleicht nur dem Lehrer so unmittelbar aus seinem Berufe heraus beschieden ist. — Aber fast ganz nur aus diesem nun 44jährigen Schulleben ist ja auch meine wissenschaftliche Arbeit erwachsen: die Unbrauchbarkeit der überkommenen Lehrbücher für Logik, Psychologie und Physik haben mich angeregt, ja genötigt, zusammen-

---

betraut war, ganz nach meinen Vorschlägen — vgl. Ztschr. f. d. mathem. u. naturwiss. Unterricht, Teubner, 1906 — auf Grund privater Beratungen mit mir jene radikale Neuerung durchgesetzt hat, — leider bald darauf in noch jungen Jahren starb). Offiziell war man regelmäßig darauf bedacht, mich für alle größeren Reformen unschädlich — von meinem Standpunkt aus muß ich natürlich sagen: unnützlich — zu machen. Aber das Hindenburgsche: „Wer weiß, wozu's gut war" hat sich mir bisher jedesmal schon positiv beantwortet: Denn z. B. die letzte „große" Reform von 1908 (für die ein von mir unaufgefordert ausgearbeiteter Entwurf „zu den übrigen" einfach in die Registratur gewandert ist) hat sich seither als der Anfang vom Ende unseres einst blühenden, bis dahin wenigstens noch vegetierenden Schulwesens herausgestellt. Näheres hierüber in der Eingabe der Hochschullehrervereinigung vom 12. Mai 1917 (auf meinen Antrag einstimmig angenommen) an das damalige Unterrichtsministerium. Sie ist vollinhaltlich abgedruckt in meinem Buche „Das Ganze der Schulreform in Österreich, Stichproben und Ausblicke", Wien-Prag, Haase, 1918 [vor dem Umsturz], 188 Seiten. —

Auch Hochschulpädagogik sei hier wenigstens kurz erwähnt: In der Gesellschaft für HSP bin ich seit mehreren Jahren zweiter Vorsitzender (erster: Bernheim-Greifswald, dritter: Rehm-München). Statt allgemeiner Betrachtungen über Hochschulreform (die in jenem Buch über „Das Ganze der Schulreform in Österreich" vom Mediziner Rudolf Stigler dringend gefordert war, ehe sie „zeitgemäß" wurde seit dem Umsturz) hier nur ein Erlebnis: Als mich der erste und letzte Austauschprofessor George Stuart Fullerton während des letzten Friedenswinters 1913/14 in meinem Kolleg „Kants Kritik der reinen Vernunft und die gegenwärtige Erkenntnistheorie" die Studenten beständig zum Äußern ihrer eigenen Überzeugungen ermuntern hörte, sagte er mir: „Sie sind der einzige Professor an dieser Universität, der amerikanisch unterrichtet."

hängende Darstellungen dieser Wissenschaften zu unternehmen und dabei überall einen vom Hergebrachten mehr oder weniger stark abweichenden logisch-systematischen Aufbau anzustreben. Er hat sich mir jedesmal rasch und zwanglos ergeben und dann als haltbar bestätigt. — Aber indem ich so von Systematik spreche und (vielleicht in etwas seltsamem Kontrast gegen mein voriges Bekenntnis zu freier hellenisch-deutscher Kunst) nun als meine starke Seite das streng-systematische Aufbauen aus schon bewährten Stoffen bezeichne, darf ich mir zuerst einen Überschlag erlauben, ob meine mehr oder weniger neuen Gliederungen und Anordnungen ganzer so großen Wissensgebiete, wie Logik, Psychologie und Physik, diesen Wissenschaften selbst irgend etwas, und zwar nicht nur Formales genützt haben mögen. Die hier gewonnenen Maßstäbe können wir erst dann anlegen auch an den längst — und mit Recht — um sein einstiges Ansehen gebrachten Begriff „philosophisches System".

Den gesichertsten Maßstab scheint uns da die Physik geben zu können und zu müssen. Ich verhehle aber nicht, daß mir einige unserer sonst vortrefflichsten Darstellungen der Physik manchmal geradezu zu kokettieren scheinen mit einer Art beabsichtigter Unlogik im Aufbau.

So, wenn die Wellenlehre als Einleitung zur Akustik angesetzt wird — als ob es Wellen nicht auch bei Licht und Elektrizität gäbe: daher habe ich die Wellenlehre als letzten Abschnitt der Mechanik angesetzt (was bei einem auch philosophisch gebildeten Beurteiler anfangs Widerspruch erregte, dann aber als richtig anerkannt wurde). — Als zweites Beispiel einer unlogischen Systematik oder systematischen Unlogik vermerke ich die noch immer übliche Koordinierung von „Statik und Dynamik" statt „Statik und Kinetik"; letztere beide unter dem Begriff der Dynamik im weiteren Sinn fallend, deren „Erklärungen" die reine „Beschreibung" durch Phoronomie (und Tononomie) vorauszugehen hätte. Dabei umfaßt jene Dynamik im weiteren Sinn die Dynamik im engeren Sinn mit den Leitbegriffen Kraft und Masse und die Energetik mit den Leitbegriffen Arbeit und Energie (= Fähigkeit, Arbeit zu leisten). Über all dies vgl. meine „Physik" namentlich §§ 2, 14, 15, 22ff; auch „Logik", § 28, „Die Begriffe Kraft, Fähigkeit, Vermögen, Disposition". — Natürlich verweile ich nicht bei solchen Einzelheiten, sondern verweise auf das Viele, was ich hierüber an didaktischen Aufsätzen, teils in der Poske-Zeitschrift, teils in den Vorreden und Einleitungen zu meinen Lehrbüchern der Physik gesagt habe.

Nur zu gut wußte ich bei solchen Neuerungen, daß man gegen solche Mißbräuche alogischer und antilogischer Art mit um so

weniger Erfolg ankämpft, je ärger sie in sich sind: und auch das sei hier nur gesagt als ein Beispiel statt vieler, daß in außerphilosophischen Wissenschaften ein Bedürfnis nach der praktischen Behebung von Mängeln, deren Theorie schon in die Philosophie als solche, diesmal in die Logik fiele, von den Nur-Praktikern jener Wissenschaften eben nur selten gefühlt zu werden pflegen. Darum fand ich mich bei meinen Versuchen, zwischen Philosophischem und Außerphilosophischem Brücken zu schlagen, nur zu häufig wie zwischen zwei (und mehreren) Stühlen sitzend. Ja, ich darf noch etwas allgemeiner sagen, daß die mir durch meine Verpflichtungen an alle Unterrichts- und Erziehungswissenschaften nahegelegte Vielseitigkeit — wenn auch selten ausdrücklich, so doch um so häufiger in Taten und Unterlassungen — von Spezialisten verschiedenster Art mehr negative als positive Wertungen eingetragen hat. Höre ich dann auf meinem nächstliegenden Gebiete, dem der Pädagogik, immer wieder „Allgemeinbildung" verlangen (neben den seit einiger Zeit fast ebenso häufigen Verdächtigungen dieses Begriffes oder Wortes, die ich in Bd. X der Did. Handbücher „Das Verhältnis der realistischen Unterrichtsfächer zu den sogen. humanistischen" berichtige), so sah ich es mir durch eigenste Erfahrungen nur zu nahegelegt, in meiner und anderer Allgemeinbildung ein Pandorageschenk zu verwünschen. Zum Glück aber blieb solcher Wunsch jederzeit schwächer als der schließliche Wille, mir von der „Welt" nicht weniger „anzuschauen", als wozu die Kräfte des Geistes und Gemütes eben reichen wollten. Und für alle Zukunft wünsche ich auch jedem, vom kleinsten Schüler bis zum fleißigsten Gelehrten, daß er neben und über dem Lerner und Forscher ein nicht nur wissender, sondern auch fühlender Mensch bleibe. — Oder ist es nicht ein zuletzt doch wieder simpel logischer Widerspruch, wenn man beständig gegen den „Spezialismus" unserer Zeit eifern hört und doch nur selten Kraft und Willen am Werk findet, ihn durch Besseres zu ersetzen?

Darum wage ich zum Schluß noch einen Griff in dieses Wespennest einer beinahe systematischen Unsystematik unseres beinahe gesamten wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Denkens und Lebens. Ich reize zu einem nicht bloß am Worte „System" sich stoßenden Überdenken solcher Mängel und was zu ihrer Ausfüllung unsere systemfrei geworden scheinende, gegenwärtige wissenschaftliche Philosophie beizutragen berufen ist, indem ich diese Selbstdarstellung abschließe mit dem absichtlich Bedenken erregenden Titel.

VI. „Mein philosophisches System." — Also „philosophische Systeme" auch noch im XX. Jahrhundert, nachdem in der Mitte des XIX. der Bankerott der Systemphilosophien nach Hegel die Valuta aller und jeder Philosophie namentlich in den Augen der Naturforscher, aber auch der meisten andern ernsten Leute, so tief hat sinken lassen, daß schon das wohlfeile Spotten über alles Philosophieren bei denselben Ernsten als vollwertige Deckung gilt für ihren persönlichen Mangel an Kennen und Verstehen so ziemlich alles dessen, was seit der Entthronung jener Philosophen-Scheinkönige an mühsamer, aber ehrlicher und in ihrer Art erfolgreicher Kärrner- und Sandkörnerarbeit geleistet wurde?!

Sollte einer dieser Ernsten (gegen die auch wir keine andere Waffe haben als den Spott[1]) zufällig unsere Selbstdarstellungen zu Gesicht bekommen und auf „Mein System" stoßen, so sei er (um nun doch vom Scherz schnell wieder zum Ernst zurückzukehren) vor allem aufmerksam gemacht, daß man mit dem Wort „philosophisches System" außer seinem althergebrachten und abgedroschenen Sinn noch einen andern, besseren und gewiß nie veraltenden verbinden könnte:

Nehmen wir an, „Auch Einer" habe sich in einer nicht gar zu kleinen Zahl solcher Wissenschaften, denen niemand, nicht einmal ihre Nichtkenner, vollen inhaltlichen und methodischen Wert bestreiten, nach seinen besten Kräften umgesehen. Es sei ihm auch sonst nichts Menschliches von Belang ganz fremd geblieben. Er habe an dieses Menschliche und auch an Übermenschliches sowohl die Maßstäbe der Wissenschaft anlegen gelernt, wie auch auf „der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit" sich zu Himmeln außerwissenschaftlichen, vor allem künstlerischen Erkennens aufgeschwungen in glücklichsten Stunden seines Lebens. Wer so das *primum vivere, deinde philosophari* in und an sich selber erlebt hat, wer dank seiner ersten Lehrer Stefan und Boltzmann und seiner späteren Brentano und Meinong zusammen mit den Unsterblichen Platon, Aristoteles, Hipparch, Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Kant, Schopenhauer

[1]) Der bekannten Scherzdefinition „Eine Kunst ist, was man nicht kann", ließe sich an die Seite stellen: „Wissenschaft ist, wovon es möglich ist, auch nichts zu wissen". Und wer von den Spöttern, die die Armut der Philosophie an gesicherten Wissensinhalten messen an dem Reichtum ihrer eigenen Fachwissenschaft, könnte sich wohl ausweisen, auch nur einen kleinen Teil jenes angeblich oder wirklich armen Besitzes spezifisch-philosophischer Einsichten neben denen seines eigenen Faches rechtzeitig erworben zu haben, um sie zu besitzen und zu nutzen?

auch das *philosophari* zeitlebens verstanden und erlebt hat im Sinne meines Abhängigkeitsprinzipes „Philosophie ist vielfach abhängig von Naturwissenschaft" (s. o. S. 24) — hat sich ein Solcher nicht etwa doch ein persönliches Recht erworben, das vielmißbrauchte Wort „philosophisches System" zuletzt ein wenig anders zu deuten, als nach seinem abgebrauchten, jetzt meist Spott[1]) erregenden Klang? Was können wir, die bald hundert Jahre nach Hegel ehrlich Arbeitenden, dafür, daß es einmal Mode war, je Ein „Prinzip" aus der Pistole zu schießen und mit ihm auf deduktivem Weg das Ganze der Welt samt allen ihren Einzelheiten treffen, d. h. deduzieren zu wollen? Dagegen habe ich die induktive, regressive, empirische Methode in der exaktesten aller Wissenschaften vom Physischen, in der Physik, als den einzigen Weg vom Tatsächlichen zum Rationalen, vom Aposteriori zum Apriori, vom empirisch-Physischen zum apriorisch-Mathematischen, als Kenner und Lehrer eben dieser Physik ein Leben lang erproben und zur unverlierbaren intellektuellen Gewohnheit einwurzeln und ausreifen lassen — und so hat mich wenigstens keinerlei Geschwätz zugunsten eines angeblich „spekulativen", näher besehen aber nur antimethodischen Systematisierens irremachen können in dem, was ich gern in das nur halb scherzhafte Bekenntnis fasse, ich sei ein Fanatiker der regressiven[2]) Methode.

---

[1]) Ein sehr hoher Beamter unseres Staatsamtes für Unterricht hat mir wiederholt gesagt: „Was brauchen wir denn das Meinongsche System, wo wir ohnedies schon so viele philosophische Systeme haben?" Es wäre vergeblich gewesen, ihm — mangels irgendwelcher philosophischer Vorkenntnisse und sonstigen wissenschaftlichen Ernstes — den Unterschied klar zu machen, der besteht z. B. zwischen Hegels „System" und der nun von Meinong selbst dargestellten exakt wissenschaftlichen philosophischen Einzelarbeit, von der sich eben erst künftig zeigen soll und wird, „wie alles sich zum Ganzen fügt".

[2]) Erste und stärkste Nahrung hat diese meine Bevorzugung der regressiven Methode wieder von didaktischer Seite her empfangen. Es ist mir z. B. unerträglich, wenn ich Lehrbücher der Geologie für unsere 15- und 16jährigen beginnen lese mit Dogmen wie: „Nach der Kant-Laplaceschen Theorie war im Anfang alles ein Nebelball. Aus diesem ... usw." Der einzig vernünftige Geologieunterricht wird ja doch nur beginnen beim Anblick der Schichten eines Steinbruches u. dgl. Habe ich mich so als Lehrer und Lehrbuchschreiber gewöhnt, überall den Gegensatz und die Gegenbewegung zwischen dem *πρότερον τῇ φύσει* und dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (L. § 58) im Auge zu behalten, so bin ich auch hellsichtig geworden für die unzähligen Verkehrungen methodischer Erkenntniswege in philosophischen wie in außerphilosophischen Wissenschaften; wofür das stärkste Beispiel eben jedes sogenannte „philosophische System" im alten und veralteten Sinn ist, das dedu-

Den vollen Ernst dieses Bekenntnisses in nötiger Ausführlichkeit zu entwickeln, wird mir die letzte der Studien IV_4, „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Metaphysik" Anlaß geben. Wollte man mir aber in vorliegender Darstellung das einstweilen noch ein wenig paradox klingende Geständnis gestatten, daß allerdings auch ich nicht ungern ein systematisches Steckenpferd reite (wie Thales das „Wasser", Anaxagoras den „Nus" und so jeder Systembildner ein anderes, neues, bis zu Kants „Ding an sich" und Schopenhauers „Willen"): so müßte ich mich bekennen zum Leitbegriff „Gestalt"[1]), die ich als etwas gleich-

---

ziert aus dem „Prinzip", von dem niemand weiß, woher es der Systembildner genommen hat, wenn nicht aus demjenigen, was ja doch auch für ihn das *πρότερον* gewesen sein mußte. Und wenn man solche nicht nur antipsychologische, sondern geradezu antilogische Unarten der Darstellung bis auf den heutigen Tag in teils wissenschaftlichen, teils populär sein wollenden Darstellungen aller Art immer wieder antrifft und sich der didaktisch Geschulte an ihnen stärker stößt, als der nur auf die Tatsachen seines Faches achtende Fachmann im engsten Sinne, so könnte gerade die kühnste aller philosophischen Wissenschaften, die Metaphysik, die der Gefahr eines solchen ungesunden Deduzierens am stärksten ausgesetzt ist, am Ende gar noch der bescheidensten aller philosophisch-pädagogischen Disziplinen, eben der Didaktik als einem (und dem nicht gerade angesehensten) Teil der Pädagogik, systematisch dankbar werden.

[1]) Daß wir mit unserm vielleicht etwas parteimäßigen Urgieren des Leitbegriffes „Gestalt" nicht schon offene Türen einrennen, sondern der Würdigung einschlägiger Tatsachen soeben erst die Wege zu ebnen, ja immer noch erst zu eröffnen haben, belege ich zuerst durch den Hinweis auf die Abwehr einer Schülerin Witaseks (Auguste Fischer) gegen einen Schüler G. E. Müllers (Ztschr. f. Psychol., Bd. 83, 1920, S. 235—237). Letztere ältere Schule „findet die Komplexbildung einschließlich Gestaltbildung immer noch in stärkerer Assoziation. Gerade gegen diese Auffassung wenden sich die Untersuchungen Witaseks und versuchen zu zeigen, daß die Komplexbildung beim Lernen von Reihen ihrem Wesen nach Gestaltbildung und nicht Assoziation sei. Natürlich soll damit nicht etwa behauptet sein, daß Assoziation ausgeschlossen sei, sondern nur, daß die Komplexbildung nicht bloß durch sie oder durch die kollektive Auffassung zustande komme". — In ähnlichem Sinne hatte ich in der Ztschr. f. d. österr. Gymn, 1919 „Gestaltspsychologie statt Assoziationspsychologie" empfohlen aus Anlaß eines früheren Aufsatzes in derselben Zeitschrift, „Das Ende der Assoziationspsychologie" (das aber ihr Verfasser, ein Avenarier, in ganz anderer Richtung sucht). Ich vergleiche hier „den Ersatz der Assoziationspsychologie durch eine Gestaltspsychologie . . . mit dem Fortschritt, daß wir nicht mehr glauben an das bloß zufällige Zusammengeraten und Sichassoziieren der *membra disjecta* des Empedokles, sondern den Begriff des ‚Organischen' als den eines sehr viel innigeren Zusammenhaltes aller Teile einer ‚lebendigen Gestalt' (ein Lieblingswort Goethes und Schillers) denken — wenn auch über die Kräfte dieses Zusammenhaltes noch sehr gestritten wird zwischen Mechanisten und Vitalisten". —

Zu Ende von Studien I zum Gestaltungsgesetz (s. o. S. 24) und in Ps^2, § 36, stelle ich einander gegenüber unter den Leitbegriffen

sam Lebendiges, Farbiges der gleichsam leblosen, farblosen, bloßen „Beziehung" gegenübergestellt habe — und zwar vielleicht lieber und öfter, als man es ohne einen „gewissen parteiischen Enthusiasmus" (Goethe) gutheißen möchte. Woher diese Liebhaberei für Gestalt und Gestaltung? Theoretisch aus Ehrenfels' Abhandlung „Über Gestaltsqualitäten" (1890) —, praktisch, d. h. im ganzen Leben, aber freilich wieder am unmittelbarsten und stärksten aus meiner Liebe zur Kunst und zur organischen Natur von (welch letzterer ich als Physiker ja nur ein sehr dürftiges theoretisches Wissen zu haben soeben in Stud. I S. 5 der „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz", s. o. S. 24, eingestanden habe.

Nehmen wir also „alles nur in allem" einen Menschen, in dem das Wissen um Bruchstücke aus nicht ganz wenigen Einzelwissenschaften sich gut vertragen gelernt hat mit starken Eindrücken aus einigen Künsten — was konnte einem Solchen nun gerade noch „die Philosophie" beitragen und helfen, damit sich ihm die Bruch-

Gestalt:	**Beziehung:**
Anschauung	Denken
(im strengen Sinne = Gestalterfassen)	(im engeren Sinn = Beziehen)
Phantasie	Verstand
Platon	Aristoteles
Kunst	Wissenschaft
Kultur	Zivilisation
Agrikultur	Industrie
Organisch	Mechanisch
Volk	Staat
Hellenisch	Römisch
Germanisch	Romanisch
Süddeutsch	Norddeutsch
Goethe	Schiller
Weiblich	Männlich
Jugend	Alter
Neigung	Pflicht
Gnade	Recht

usf.

Diese Paare von Dualismen, von denen die Glieder jeder einzelnen Reihe miteinander wenig, ja zum Teil weniger als nichts gemeinsam zu haben scheinen, spielen doch in unserm ganzen Denken, Sprechen und häufig Streiten eine unbestreitbar wirksame und oft sehr bedeutsame Rolle. Es wäre aber wohl schwer zu sagen, welche Anschauungen und Gedanken bei diesen Rollenverteilungen richtung- und maßgebend waren und für immer bleiben werden, wenn wir uns nicht besännen auf denjenigen Dualismus, der an die Spitze der Reihen gestellt ist und dem die mehrfach erwähnte Untersuchung über ‚Gestalt und Beziehung — Gestalt und Anschauung' gewidmet war." (Diese Abhandlung erschien in der Ztschr. f. Psychol., Bd. 60, 1912; ihr Titel besagt: Gestalt ist nicht Beziehung, Gestalt ist korrelativ zur Anschauung.)

stücke zu einem „System", einem systematischen Ganzen, nicht nur seiner Philosophie, sondern seines ganzen Denkens und Fühlens zusammenfügen? Keineswegs waren es neben jenen Einzelwissenschaften selber wieder keineswegs sogleich ganze bestrickende, berauschende „philosophische Systeme" im ehemaligen Sinn, zu deren Orthodoxien man sich einst bekennen mochte; sondern es waren einige nüchtere, sogenannte philosophische Disziplinen: Psychologie, Logik, Ästhetik, Ethik; dazu auch die beiden allgemeinsten: die „Gegenstandstheorie als allgemeinste apriorische Wissenschaft von idealen Gegenständen" und die „Metaphysik als allgemeinste empirische Wissenschaft von realen Gegenständen".[1]) Sollten es für einen Solchen nun nicht doch gerade diese philosophischen Disziplinen sein, die ihm verholfen haben, in seinem vielen Einzelwissen nicht mehr bloße *membra disjecta* aufgehäuft zu sehen, sondern all dieses Gewußte und Wißbare wenigstens vorzudenken als Bestandstücke eines künftig immer voller zu erschauenden und auszudenkenden Ganzen? Warum sollte man dann einem solchen Ganzen, wenn seine Ganzheit eben doch nur vom philosophisch Gebildeten[2]) einigermaßen

---

[1]) Diese Parallel- und Gegenüberstellung von Gegenstandstheorie und Metaphysik vgl. in meiner Logik[2], § 4, SA (s. o. S. 24) und L[2], § 97; beides in Übereinstimmung mit diesen ganz oder teilweise neuen Gegenstands- und Methodenbestimmungen durch Meinong „Über Gegenstandstheorie", Ges. Abhandlungen Bd. II.

[2]) Denken wir uns behufs Gegenprobe den philosophisch ganz Ungebildeten, d. h. einen vielleicht übrigens sehr vielseitig Gelehrten, der nur eben wenig oder gar nichts weiß von all dem, was er nur lernen konnte aus einer wissenschaftlichen Logik, einer wissenschaftlichen Psychologie und ebenso Ethik, Gegenstandstheorie, Werttheorie usw. Denken wir uns ferner als Gegenstück zu solchem subjektiven Mangel den objektiven, daß aus dem künftigen Bau eines gegenständlich und methodisch einigermaßen vollständigen Kolossalbaues wirklicher und möglicher menschlicher Erkenntnisse gerade alle jene philosophischen Bausteine (oder wenn man will Brocken) herausgebrochen seien: sollte dann der so reduzierte Bau nicht doch auffällige Lücken und empfindliche Schönheitsfehler aufweisen — so daß sogar der der Philosophie unfreundlich Gesinnte sich und anderen eingestehen müßte: Schöner wär's freilich, wenn man (und ich) auch von Logik, von Psychologie, von Ethik ein bischen was verstünde. Ehe man sich aber zu solchem Geständnis bequemt, pflegt man es zu versuchen mit der Ausrede: Ja, welche von den vielen Philosophien hätte ich denn nun mir aneignen sollen — widerspricht ja doch eine der andern!? Auf welche Aus- es nur eine Gegenrede gibt: Hättest du nur rechtzeitig, womöglich gleichzeitig mit den Tatsachen und Beziehungen deiner erwählten Fachwissenschaft, angefangen, auch die des psychischen Lebens für ebenso real zu erkennen, und alle idealen Gegenstände als ebenso merkwürdig, wie die im engeren (physischen) Sinn „realen", unbefangen ins Auge zu fassen, und ohne jedes

richtig vorausgeahnt werden kann, recht fern von allem Stolz, vielmehr im demütigen Gefühl des Nur-Ahnens, Noch-Nicht-Wissens, ein „philosophisches — — System“ nennen? Warum sollte, wem das Systematisieren ganzer Wissengebiete, wie Logik, Psychologie und Physik eine liebe Gewohnheit geworden ist, nicht dankbar in Anschlag bringen, wieviel von dieser systematisierenden Denkpraxis er seiner frühzeitigen Übung in erst praktischer, dann theoretischer Logik verdankt? Wird man es einem solchen der Philosophie Dankbaren verdenken können, wenn ihn diejenigen in Einzelwissenschaften noch so verdienten Forscher (zumal Naturforscher) manchmal ein wenig leid tun, die ihr Nichtkennen und Können in sogenannten philosophischen Dingen nur maskieren müssen durch das Spotten über „philosophische Systeme“ in einem längst überwundenen Sinn? —

---

jurare in verba magistri et librorum auch die Dinge der psychischen Natur und die „freien Schöpfungen des Geistes“, nicht nur in Zahlen- und Raumlehre, sondern aller „außerseienden Gegenstände“ nach deinen besten intellektuellen und emotionalen Kräften fleißig anzuschauen: so würdest du schon beim nachmaligen Lesen von Büchern und Hören von philosophischen Vorlesungen selber verspürt haben, wo du vor die rechte Schmiede oder aber wo du in Schwindlerhände geraten seist. — Scheint das manchen Anti- oder auch nur Aphilosophen zu vertrauensvoll gegenüber der für so Viele allzu leicht trügerischen Philosophie, so komme ich ihm entgegen durch eine Mitteilung aus meiner philosophisch-didaktischen Lehr- und Erziehungspraxis: Antwortet mir ein Anfänger auf die Frage: Welches Fach studieren Sie? nichts anderes als: Reine Philosophie, so sage ich ihm rückhaltslos und nachdrücklich: Sie müssen sich vor allem festmachen in irgendeiner oder zwei Fachwissenschaften (wie ich es in Mathematik und Physik getan hatte); denn haben Sie nicht aus solchen Wissenschaften Maßstäbe für wissenschaftliche Echtheit und Unechtheit empfangen, so fallen Sie in „bloßer Philosophie“ dem nächstbesten Schwätzer und Schwindler wehrlos in die Hände. — Ich verhehle nicht, daß ich Anlaß zu solcher Warnung aus nächster Nähe empfangen hatte:

Der eine von zwei Philosophieprofessoren erklärte anläßlich des Weber-Fechnerschen Gesetzes seinen staunenden, auch etwas Mathematik verstehenden Hörern:

Eine arithmetische Reihe ist $a, a^2, a^3, a^4 \ldots.$
„ geometrische „ „ $a, 2a^2, 3a^3, 4a^4 \ldots$;

und hieraus leitete er dann das Fechnersche $e = \log r$ ab! — Der andere Philosophieprofessor (katholischer Geistlicher) erklärte: „Meine Herren, ich bin ja auch ein Monist — aber natürlich ein gemäßigter.“ — Begreiflich, daß die so belustigten Hörer wenig Zutrauen und wenig Zulauf zeigten zu ernsthaft angelegten Philosophien und Philosophen. — Hätte ich in dieser Selbstdarstellung auch mit Schleiern des Vergessenlassens alle diejenigen Behinderungen zudecken sollen, in denen ich in Philosophie nicht nur nicht forschen, sondern auch nicht so lehren durfte, wie es mir jederzeit lieb und leicht war?

Überschaue ich am Ende meines Lebens, was mich nicht nur wissenschaftliche Sandkörner in den Händen halten und mir zwischen den Fingern wegfließen, sondern nicht allzu kleine und vergängliche Teile eines künftigen Ganzen von Wissenschaft und Weisheit hoffnungsvoll festhalten läßt, so war es neben Mathematik und Physik, neben Schule und Kunst, doch vor allem die Wissenschaft vom Psychischen einerseits, vom allgemeinsten Realen und Idealen andererseits: also die wissenschaftliche Philosophie. — —

Und blicke ich zurück auf dieses Leben selbst und „was andere an ihm verbrachen" (Grillparzer), so erkenne und begrüße ich in ihm doch wieder das „schlichte Marterholz" (Chamisso): Denn „wer weiß wozu es gut ist" (Hindenburg), daß ich noch im siebenten Jahrzehnt meines Lebens an Arbeiten mehr habe ausführen dürfen, als was mir in den Jahren bester Kraft durch äußere Härten versagt war —, daß meine größten Schriften nach dem Kriege nun vielleicht doch noch erscheinen dürfen —, daß man endlich eine von Grund aus erneute, philosophisch fundierte, wissenschaftliche und kunstfreundliche Pädagogik erkennt und verlangt als Eines von dem Vielen, was not tut dem deutschen Volke, mein heißgeliebtes österreichisches mit an- und eingeschlossen.

Wien, 19. April 1920.

A. Höfler.

Nachtrag (zu S. 1, Anm.): Am 30. Mai 1920 (also nach Abschluß vorliegender Selbstdarstellung) hat mich die Kantgesellschaft zu ihrem Ehrenmitglied gewählt und ihr Führer Vaihinger schrieb mir dazu: „Die Kantgesellschaft legt ganz besonderen Wert darauf, die geistigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Kulturländern zu pflegen und dazu gehört ja in erster Linie Ihr Heimatland, das zwar nicht politisch, aber kulturell zu Deutschland gehört und mit dem gerade die K.G. durch viele Bande verknüpft ist. Der hauptsächlichste Vertreter dieser inneren Geistesverwandtschaft sind Sie . . . ." Gewiß „mir Armen zuviel Ehr"! In meinem Dankschreiben erinnerte ich daran, daß ich literarisch viel öfter das Unterscheidende als die Übereinstimmungen zwischen Kants Ansichten und den meinigen hervorgehoben hatte, und daß also die K. G. neuerlich ihre Unparteilichkeit bekundet hat. In meinen Vorlesungen freilich konnte ich die Bilanz Kantscher Lehren meist positiv finden (trotz seines *faire impunément de grandes fautes*, das Schopenhauer als Motto seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" voranstellt).



E Troeltsch.

Meine Bücher.

Von

Ernst Troeltsch.

Selbstanzeigen größten Stiles, wie sie diese Blätter aufweisen, haben ihre bedenkliche, aber auch ihre sehr nützliche Seite. Die bedenkliche versteht sich von selbst und hat mich auch zunächst abgeschreckt. Der Herr Verleger wußte aber die nützliche sehr einleuchtend zu machen; eine authentische Selbstinterpretation könne bei allen Irrtümern und Selbstmißverständnissen des Autors doch dem Leser das Eindringen sehr erleichtern und viele Irrtümer und Mißverständnisse der Auffassenden ausschließen. Ich habe dann die Sache in der Unruhe einer endlosen Verpflichtung nach allen möglichen Seiten lange liegen lassen und glaubte, daß der Plan durch die ganze Lage des Büchermarktes unmöglich geworden sei. Nun erfahre ich aber, daß er trotzdem durchgeführt werden kann und soll und daß man auch von mir eine solche Selbstanzeige erwarten zu dürfen glaubt. Ich muß daher in der Unruhe und Müdigkeit des Semesterendes nun doch einen solchen Versuch machen. Es fällt mir unter solchen Zwangsumständen vielleicht auch leichter als bei ruhiger und langsamer Arbeit, wo ich fürchte, daß sich mir die Bedenken doch allzusehr häufen würden. Freilich kann sich diese Skizze dann auch an Gediegenheit nicht mit den übrigen messen; das wäre aber auch ohnedieß der Fall, da ich leider noch kein fertiges System besitze und die mir eben vorschwebenden Grundzüge eines solchen nicht gerne im Zustande der Unfertigkeit zeige.

Mein Erkenntniswille war von früher Jugend an auf die historische Welt gerichtet, ganz ähnlich wie bei Dilthey. Von der Schule, einem bayrischen humanistischen Gymnasium alten Stiles

mit wundervoll wenig Unterrichtsstunden, wurde durch einige tüchtige Lehrer dieser Drang mit Stoff und Nahrung versehen. Für die Naturwissenschaften sorgte das Elternhaus, das Haus eines Arztes, der mich gern zum Mediziner machen wollte und frühzeitig in naturwissenschaftliche Beobachtung und Sammlung hineintrieb. Da gab es Skelette, anatomische Atlanten, elektrische Maschinen, Pflanzenbücher, Kristallbücher usw. So kam es, daß ich von Anfang an alle historisch-kulturphilosophischen Probleme im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes sehen lernte und die Ineinanderfassung beider Welten als ein brennendes theoretisches und praktisches Problem zugleich empfand. Es waren ja überdies die Zeiten der Nordauschen Kulturlügen, der Dubois-Reymondschen Reden, der Scherr, Hellwald usw. Der Darwinismus als Philosophie wurde damals, in den 80er Jahren, populär. Es gab also Anlaß genug sich seiner Haut zu wehren, und das in jenen Jahren übliche Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus verschiedener Art war mir nur allzufrüh vertraut. Als ich 1884 die Universität bezog, schwankte ich bezüglich des Berufsfaches. Jurisprudenz schien mir ein Schlüssel zum Verständnis der Geschichte, die ich frühzeitig als durch die Art der Institutionen bedingt auffaßte. Doch konnte das natürlich als Antrieb für wirkliches Rechtsstudium und eine Beamtenlaufbahn nicht ausreichen. Auch die klassische Philologie, in die uns unsere Schule ungewöhnlich tief hineingelockt hatte, fesselte mich; aber die Erfahrungen an den damaligen Schulmeistern hatten zu deutlich gezeigt, daß hellenische Lebensideale heute in der Praxis nicht realisierbar sind. Die Philosophie als solche war in ihrem damaligen Zustande wenig verlockend; Medizin interessierte mich nur theoretisch. Also wurde ich Theologe. In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äußerst spannende historische Probleme zugleich. Mit dem Praktischen mochte es dann nachher werden wie es wollte. Ein urwüchsig starker religiöser Drang schien dafür zu bürgen, daß das schon irgendwie möglich sein würde.

Ich habe die der Theologie gewidmeten Jahre nie bedauert. Ganz im Gegenteil. Die Theologie war damals als historische Theologie eine der interessantesten, spannendsten, revolutionärsten Wissenschaften. Vom Alten Testament her ergriffen uns Wellhausen, Kuenen und Reuß, drei der allerhervorragendsten Forscher des Jahrhunderts. Im Neuen Testament stieß man durch alle übliche Apologetik hindurch auf die Baursche Schule und ihre kühnen

Gedanken, vor allem auf Carl Weizsäcker. In der Kirchengeschichte reizte Hase den Geist und begann Harnack damals ein neues organisches Bild des Werdens aufzubauen. Das alles eröffnete ungeheure Horizonte, und, als ich mich dann in Göttingen habilitierte, erwuchs im intimsten Verkehr mit bedeutenden Menschen, wie Bousset, Wrede, Hackmann, Gunkel und Albert Eichhorn ein religionsgeschichtliches Denken von den größten Ausmaßen und den feinsten Einzelproblemen. Da ging es dann nicht mehr ohne Philologie weiter. Wir lernten von Lagarde und den klassischen Philologen. Die historische Welt wurde fabelhaft reich und interessant. Natürlich aber war mir alle diese Historie zuletzt doch nur ein Mittel, in den Kern des religiös-metaphysischen Bewußtseins einzudringen. Mein Lehrer Albrecht Ritschl war ein scharfer Logiker, ein höchst systematischer Kopf und eine groß geschnittene originale Persönlichkeit. Ihm danke ich einen Einblick in Psychologie und Logik der christlichen Dogmenbildung, wie man ihn sonst nicht leicht irgendwo lernen konnte. Aber während so der Dogmatiker mir klar machte, wie unverständlich die europäische Geistesgeschichte ohne Kenntnis ihrer lange Zeit alles beherrschenden theologischen Ingredienzen ist, blieb mir natürlich doch immer die praktische Lebensfrage nach dem Recht der religiösen Lebensposition gegenüber dem alles verschlingenden modernen Naturalismus im Mittelpunkt. Darüber vermochten mir nun meine Theologen nicht sehr viel zu sagen. Sie stammten aus Zeiten, wo man in diesen Dingen noch harmloser und naiver war und wo eine charaktervolle — manchmal freilich auch bloß salbungsvolle — Gläubigkeit ihrer selber sicherer war, als wir jungen Menschen das sein konnten. In diesen Fragen hatte mich gleich anfangs mein Erlanger Lehrer Gustav Claß sofort auf Lotze hingewiesen und damit hatte ich sofort das Studium der Originalschriften von Kant, Fichte und Schleiermacher verbunden. Lotze aber wurde der eigentlich bestimmende Geist. Ich sollte ihn persönlich nicht mehr kennen lernen, da er gerade, als ich nach Göttingen kam, nach Berlin übersiedelte. Aber ich habe seine Bücher in jenen grundlegenden Jahren wieder und wieder gelesen. Damit verband sich dann später ein sehr starker Einfluß Diltheys, dessen neue Psychologie mich dabei am meisten interessierte, weil sie dem auch von Lotze betonten Gedanken des Individuellen und der psychischen Neuschöpfungen nähere, wenn auch nicht befriedigende Ausführung gab. Studien in der Geschichte der Philosophie, antiken Autoren

und solchen des 17. Jahrhunderts, befestigten die hier gewonnenen Einsichten und ergaben zunächst eine psychologische Theorie, die das Wesen des geistigen Lebens gegenüber der Körperwelt sicher stellten und die unmittelbare Selbstgewißheit der idealen Lebensgehalte von allem Naturalismus grundsätzlich unabhängig machten. Der Beweis schien mir wesentlich in der Selbstgewißheit des Erlebens zu liegen, die Verträglichkeit mit den Naturwissenschaften in einer Besonderheit der geisteswissenschaftlichen Methoden und in einer grundsätzlich idealistischen Deutung der Körperwelt, so wie sie Lotze und Leibniz vertraten.

Von diesen Grundlagen aus traten die beiden großen Problemgruppen, die historischen der Religions- und Geistesgeschichte, und die metaphysischen der Psychologie und der Entwicklungsgeschichte des Geistes; eng zusammen. Daß das eine stark metaphysisch interpretierte „verstehende" Psychologie war und neben einer experimentellen und naturwissenschaftlichen Psychologie sich behaupten mußte, war mir natürlich klar. Ich zweifelte aber nicht, daß die Sache von solcher Psychologie aus angreifbar sei. Das Problem wurde so eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Geistes auf der Grundlage seiner Verwurzelung im allgemeinen Leben und die besondere Stellung und Beurteilung des Christentums in dieser universalen Entwicklung. Das war nun freilich eines jener übermenschlichen Probleme, mit denen unerfahrene Jugend beginnt. Die in Fachwissenschaft und Psychologie erlernten Methoden strenger Erkenntnis machten mir bald klar, daß derartiges nicht wohl durchführbar ist, mindestens erst ganz am Ende kommen kann. So schob ich es denn auch immer weiter hinaus und nahm mir zunächst die Aufgabe vor, diese Entwicklung zuerst am Christentum selbst im engeren Zusammenhange der bloß europäischen Kulturgeschichte aufzuweisen, um dann damit dessen charakteristische gegenwärtige Situation möglichst klar und vorurteilslos zu begreifen. Das war immer noch eine übermenschliche Aufgabe, wie man denn damals überhaupt in der Theologie vor allem solche große synthetische Aufgaben aus dem Zwang der Sache heraus als notwendig empfand und sich durch alles Spezialistentum nicht irre machen ließ. Auch in dieser Hinsicht war die Theologie damals eines der interessantesten Fächer. In ihr gab es immer noch am meisten wissenschaftliche Allgemeinkultur. Man mußte sie natürlich auch dort erst suchen, aber man konnte sie doch wenigstens finden.

Natürlich verengte sich auch diese Fragestellung. Trotz gründlicher Studien über christliche Urgeschichte, alte Kirche und Mittelalter reizte mich doch vor allem die Entstehung der modernen Lage und ihrer Probleme, was ja zugleich auf den Kampf und die Auseinandersetzung der wesentlich überlieferten religiösen Mächte mit den neuen, in der Philosophie vor allem sich ausdrückenden Geistesmächten führte. So stellte ich mir in der Erstlingsarbeit über „Melanchthon und Johann Gerhard" das Problem der Philosophie der Reformatoren, wobei der im Grunde noch ganz mittelalterliche Charakter des reformatorischen Denkens und dessen Vereinfachung durch uralte, in der Kirche immer heimische und jetzt von der Renaissance belebte stoische Elemente sich ergab. Gleichzeitig hatte Dilthey dasselbe Thema angefaßt und kam zu genau übereinstimmenden Resultaten, obwohl wir beide damals voneinander noch nichts wußten. Damit war eines meiner Hauptprobleme eröffnet und von da aus rollten sich die weiteren Fragestellungen auf. Denn von da aus setzte die Frage ein, von wann denn überhaupt die moderne geistige Gesamtlage datiere, die Durchsetzung einer autonomen weltlichen Bildung und Kultur gegen die theologisch gebundene. Die Antwort meiner Sudien war: seit der Aufklärung. Sie erst hat die Anregungen und Konsequenzen der politisch-sozial-ökonomischen Verweltlichung, der Renaissance und vor allem der großen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu einer Macht des öffentlichen Lebens, zu einem Bildungs-, Lebens- und Unterrichtssystem umgebildet und die supranaturalen Mächte von Kirche und Theologie in den Hintergrund gedrängt, auf ihre engere praktische Sphäre beschränkt. Diese Dinge behandelten eine Masse von höchst peniblen und schwerfälligen Artikeln, die in dem großen Massengrabe der „Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche" beigesetzt sind. Auch diese Arbeiten berührten sich näher mit gleichzeitigen Diltheyschen Arbeiten, auf die ich mich nun warf, und von denen ich nach Vermögen zu lernen suchte. Er vor allem war es, der mich dann von da zu der Problemstellung des Endes der Aufklärung und des deutschen Idealismus weiterführte, Themata, die ich dann am gleichen Orte behandelte. Schließlich erlebten alle diese Arbeiten, vertieft durch ein neu aufgenommenes Studium der Reformatoren und der folgenden Orthodoxie, eine Art Verjüngung und Auferstehung aus dem Massengrabe in dem großen Buche, das als „Geschichte des Protestantismus" ein Bestandteil der Hinnebergschen „Kultur der Gegenwart" ge-

worden ist. Sie sind dabei, wie ich hoffe, auch etwas leichter und eleganter geworden, wie ich denn überhaupt die Angst vor den deutschen Kollegen, man könne sich durch zu starke Betonung der literarischen Form kompromittieren und als unwissenschaftlich für viele Ehren ungeeignet machen, immer mehr zu überwinden gesucht habe.

Neben diesen historischen Studien gingen nun aber die religionsphilosophischen ununterbrochen her. Sie erweiterten sich durch die Natur des Problems von selbst zu allgemeinen psychologischen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Studien. Es wurde mir zum Grundgedanken, daß die Religion als ein Bewußtseinserlebnis zunächst psychologisch unter Offenlassung der verschiedensten konkreten Gestaltungen studiert und in ihre verschiedenen Komponenten und Äußerungen zerlegt werden müsse, daß erst dann die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und nach dem Wertverhältnis der verschiedenen konkreten, geschichtlichen Religionen einsetzen könne. Das führte naturgemäß auf die Frage des Übergangs von psychologischen Beschreibungen und Analysen zu kritischen Untersuchungen über Wert und Wahrheitsgehalt, damit auf die Probleme des Verhältnisses von psychologischer Analyse zu gültigkeitstheoretischer Anerkennung. Hier konnte nun der Anschluß an Dilthey nicht mehr viel helfen, dessen von ihm selbst empfundene Schwächen vor allem an diesem Punkte lagen. Überhaupt war nun mit den reinen Psychologen, auch mit dem von mir eine Zeitlang besonders hochgeschätzten Wundt, nicht mehr viel anzufangen. Auch Eucken, dessen stark metaphysische Deutung der Psychologie mir zunächst als Brücke dienen zu können schien, konnte mich nicht auf die Dauer beruhigen. Es ging nicht anders: ich mußte nun prinzipiell in die antipsychologistische Gültigkeitstheorie hinein. Gleichzeitig kam ich mit Windelband und Paul Hensel über derartige Untersuchungen zu nahem persönlichem Verhältnis, und unabhängig davon wurde ich von Rickerts scharfer Logik außerordentlich stark hingerissen und gefördert. Nun sah ich all diese Probleme neu. Mein Vortrag in St. Louis über „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" 1905 und meine Studie über das „Historische in Kants Religionsphilosophie" 1904 bezeichnen diese Wendung der Problemstellung. Ein großer Aufsatz über Religionsphilosophie in der Kuno Fischerfestschrift von 1906 entwarf dann von diesem schließlich die philosophische Gesamtansicht einbegreifenden Stand-

punkt aus die Aufgabe einer durch alle diese Problemschichten hindurchgehenden Religionswissenschaft, ähnlich wie man gleichzeitig die Aufgabe einer allgemeinen Kunstwissenschaft umschrieb. Mit den historischen Arbeiten berührte sich diese Aufgabe dadurch, daß jene ja gerade den modernen Problemstand, wie er aus der Zersetzung der supranatural-kirchlichen Theologie und der Ersetzung der Dogmatik durch Religionsphilosophie sich ergab, formulierten und aufnahmen, also geradezu als Ergebnis der Einsichten in die Entwicklungsgeschichte des modernen Geistes zu bezeichnen waren.

Im Mittelpunkt der so entstandenen Problemlage stand dann von beiden Seiten her die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsforderung des Christentums. Ich habe sie in dem Buche „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902" beantwortet. Daran mußten sich dann natürlich weiter Untersuchungen über das anschließen, was man heute überhaupt als Christentum bezeichnen kann, angesichts seiner außerordentlichen historischen Variationen und seiner seelischen Krisis. Leider habe ich dann kaum Zeit gefunden, das so entworfene und in Einzelteilen erläutert Programm wirklich durchzuführen, obwohl ich das bloße Maulheldentum der Programme widerwärtig finde und selbst nach Möglichkeit vermeide. Allein es waren eben doch eine Reihe noch unfertiger Stellen in diesem Programm. Vor allem die neukantische Geltungslehre ist zwar gegenüber der bloßen Psychologie eine Erlösung und Klärung. Aber ihre Neigung, alle Gegenständlichkeit zu einem Erzeugnis des Subjektes zu machen, das sich nur durch seine apriorische Notwendigkeit von der bloßen Zufälligkeit der Durchschnittserzeugnisse unterschied, war doch der reine, unmittelbare Gegensatz und Widerspruch gegen den religiösen Gedanken selbst, der mit ihm als geltend zunächst erwiesen werden sollte. Eine derartige Stellung aller Erkenntnis rein auf die Spitze des Subjektes und die Verwandelung aller Realität in Produktionen des Subjektes ist dann überhaupt doch das reine Gegenteil aller natürlichen Realitätsempfindung. Hier mußte also irgend etwas nicht in Ordnung sein. Damit geriet die ganze Ideenmasse wieder von neuem ins Rollen. Die „Geltungsphilosophie" mußte irgendwie ein Durchgangspunkt zur Metaphysik sein, die erst aus ihr entwickelt werden kann, jenen einseitigen Subjektivismus aber wieder als bloß vorläufige Ansicht der Sache aufheben muß. Die Ergebnisse dieser Erwägungen sind mitten im

Gange, ich mag und kann sie aber noch nicht mitteilen. Ich deute nur an, daß mir die Lösung in der Richtung Malbranche, Leibniz und Hegel ungefähr zu liegen scheint. Vorerst habe ich nur die verschiedenen Zeugnisse eines durch diese logisch eng zusammenhängenden Studien sich hindurchtastenden Denkens gesammelt in dem zweiten Bande meiner „Gesammelten Schriften" 1913 bei welcher Gelegenheit ich bemerke, daß dieser Titel nur die Neubearbeitung und systematische Anordnung schon gedruckter Arbeiten bedeuten soll. Ein Rezensent hat gemeint, daß man seine „Gesammelten Werke" doch nicht so jung herauszugeben pflege, sondern so etwas doch erst nach seinem Tode tue. Da Selbstanzeigen doch immer ein klein bißchen Selbstempfehlungen sind, möchte ich diese Gelegenheit einer moralischen Selbstrechtfertigung nicht versäumen.

Doch gab es noch einen Grund der mich verhinderte, dieser Aufgabe einer Ausarbeitung der Religionsphilosophie und damit des philosophischen Systems mich hinzugeben. Ich wurde durch gewisse sich mir neu aufdrängende Problemstellungen von neuem in die historischen Untersuchungen über Wesen und Geschichte des Christentums hineingerissen, und zwar mit fast stürmischer Bewegung. Praktische Aufgaben der Sozialpolitik, Nachdenken über politische und soziale Dinge, der ganze, bei dem Deutschen ja so überaus spät, wenn überhaupt erfolgende Eintritt in die politische Pubertät: all das ließ mir auf einmal das Problem der Geistesgeschichte ganz anders, unendlich viel komplizierter und abhängiger erschienen. Von diesen Eindrücken erregt, stürzte ich mich in soziologische Studien, die freilich weniger eine fertige Erkenntnis als eine neue Art zu sehen bedeuten. Die ganzen geschichtsphilosophischen und entwicklungstheoretischen Ideen, die bisher einseitig ideologisch gewesen waren, wie bei Hegel und Dilthey und die doch eine so große Rolle auch in jeder Religionsphilosophie spielen mußten, verwandelten sich. Aus allen bisherigen Lösungen wurden neue Probleme. Zugleich geriet ich in den Bannkreis einer so übermächtigen Persönlichkeit wie Max Weber, dem diese für mich aufdämmernden Wunder längst Selbstverständlichkeiten waren. Und von da her ergriff mich die Marxistische Unterbau-Überbaulehre mit der größten Gewalt; nicht als ob ich sie ohne weiteres für richtig gehalten hätte; aber sie enthält jedenfalls eine niemals zu umgehende, wenn auch in jedem Einzelfall besonders zu beantwortende Fragestellung. Die Fragestellung war also die: wie weit

ist Entstehung, Entwicklung, Abänderung, moderne Stauung des Christentums soziologisch bedingt und dieses selbst etwa ein aktiv gestaltendes soziologisches Prinzip. Außerordentlich schwierige Fragen, über die es kaum irgend brauchbare Vorarbeiten gab! Und doch konnte man von einer reinen Dogmen- und Ideengeschichte des Christentums nicht mehr sprechen, wenn man dieses Problem begriffen hatte. Dieses Mal unterließ ich jede programmatische Vorarbeit und machte mich statt alles bloßen Mundspitzens sofort mit unbeschreiblicher Mühe ans Pfeifen. Die Aufforderung zur Rezension eines elenden Buches von Nathusius über die „Soziale Aufgabe der evangelischen Kirche" brachte mir meine und unsere Unwissenheit über diese Dinge zu Bewußtsein, und ich schrieb statt einer Rezension ein Buch von annähernd tausend Seiten. Das wurde nun eine Geschichte der christlich-kirchlichen Kultur, eine volle Parallele zu Harnacks Dogmengeschichte, bei der ich alles Religiöse, Dogmatische und Theologische nur als Untergrund der sozialethischen Wirkungen oder als Spiegel und Rückwirkung der soziologischen Umgebungen ansah, ja nach den Zeiten bald mehr so, bald mehr so. Um das allzu große Thema zu begrenzen begnügte ich mich, alles das wesentlich nur aus den Soziallehren der Kirche und Sekten, also aus den ethisch-sozialtheoretischen Doktrinen, zu erleuchten. Es zeigte sich der Auftrieb, den das ursprünglich utopisch-eschatologische Ideal wie ein Riesenspringquell dem überlagernden Gestein gibt, die zurücklastende Wucht der profanen Lagen, die Kompromisse, neuen Revolutionen, Seitentriebe, schließlich das Erlahmen einer christlich-kirchlichen Kultur bei der Durchsetzung der modernen politisch-ökonomisch-sozialen Verhältnisse. Daher geht das Buch auch nur bis zum 18. Jahrhundert. Das Buch erschien unter dem Titel „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" 1911 als erster Band meiner „Gesammelten Schriften", nachdem die ersten Teile bereits im Archiv für Sozialwissenschaften veröffentlicht worden waren. Bei der Beendigung hatte ich ein bißchen das Gefühl des Reiters über den Bodensee. Was hatte ich nicht alles gewagt! Mängel und Lücken sind hinterher leicht zu sehen. Aber ein wahreres Bild der historischen Wirklichkeit war gewonnen, als es die kirchlich-supranaturalistischen und die modern-ideologischen Darstellungen zu geben vermochten. Einen mir sehr wichtigen und am Herzen liegenden Nachtrag dazu bildete dann die Studie über „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter" 1915.

Mit alledem war ich auch öffentlich ein bißchen über die theologische Fakultät hinausgewachsen, deren praktische Erziehungsaufgaben ich übrigens stets mit wärmster Verehrung für den großen Gegenstand und mit menschlicher Liebe zu meinen Schülern betrieben hatte; alle Dogmatik sah ich als etwas Praktisches an, bei dem die Unklarheit und Unsicherheit menschlicher Erkenntnis ihre besonders große Rolle spielen, wo aber doch der praktische Hauptwert sich den Herzen als brennende und treibende Kraft mitteilen ließ. Aber es ist verständlich, daß ich die 1915 sich bietende Gelegenheit, an die Berliner philosophische Fakultät als Philosoph überzusiedeln, annahm. Es war in der erregten Situation des Krieges, die auch die Federn der Gelehrten für sich in Anspruch nahm. Ich war durch die Studien an den Soziallehren mit der politisch-sozialen Denk- und Fühlungsweise der Angelsachsen in wichtigen Punkten vertraut geworden, durch die acht Jahre lang innegehabte Stellung als Universitätsvertreter in der badischen ersten Kammer an politische Dinge gewöhnt. Daraus ergab sich eine ziemlich reiche Anteilnahme an der Publizistik während des Krieges. Andererseits gab der Umstand, daß ich die großen historischen Ereignisse wenigstens teilweise sehr in der Nähe ihres Quellortes beobachten konnte, einen tiefen und lebendigen Eindruck vom Wesen historischer Schicksale, Entwicklungen und Katastrophen, wie ihn kein Bücher- und kein Quellenstudium so gewähren kann. Das alles aber war nur ein nebenbei wirkender Druck, wenn ich jetzt die Richtung auf grundsätzlich geschichtstheoretische Studien nahm. Die letzteren lagen, wie bereits angedeutet, von Hause aus in der Richtung meiner ursprünglichsten Interessen. Meine Religionsphilosophie bedurfte vor allem der Klärung der Frage nach dem Wesen und den Beurteilungsmaßstäben der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Der Versuch, an einer bestimmten Strecke diesen Gedanken tatsächlich durchzuführen, brachte mich in den Mittelpunkt aller soziologischen Probleme. Und ging man derart über das Religiöse auf das Ganze der Kultur hinaus, so sah ich mich erst recht, genau wie einst Schleiermacher, auf eine enge Verbindung von Geschichtsphilosophie und Ethik angewiesen. Von allen diesen Punkten her erwuchs mir als wesentliches Problem meiner gegenwärtigen Lage die theoretische und philosophische Seite der Geschichte, deren Verhältnis zur empirisch-fachmäßigen Forschung einerseits, zu einer Theorie der Kulturwerte oder der Ethik andererseits. Es ist das Problem, das ich in vielen Abhandlungen meines zweiten

Bandes bereits aufgeworfen und — in diesem Punkte in vollem Anschluß an Schleiermacher — zu beantworten begonnen hatte. Auch hier mußte nun aus den Programmen die Ausführung werden. Ich machte mich zu diesem Zweck an eine kritische Durcharbeitung der geschichtsphilosophischen Theorien des Jahrhunderts, überall aus den Quellen, sowie an eine Begründung der eigenen Systematik, das letztere vor allem in der Auseinandersetzung mit Rickert und Windelband, die mir für die Gegenwart die brauchbarste Unterlage zu geben schienen. Die Ergebnisse davon sind zum guten Teil in der historischen Zeitschrift, der Kantstudien, Schmollers Jahrbuch und dem Logos bereits veröffentlicht. Auch hier wird es einer endgültigen Zusammenarbeitung und Ergänzung bedürfen. Ich hoffe, wenn die Unruhe der Zeit es leidet, in einem oder zwei Jahren den ersten Band vorlegen zu können. Er wird die formale Geschichtslogik behandeln. Darauf wird ein zweiter mit der materialen Geschichtsphilosophie folgen. Damit würde ich dann einen weiteren Teil meines Pensums, so gut es mir möglich ist, erledigt haben.

Und das System, das doch eigentlich zum Philosophen gehört? Es wächst natürlich mit alledem zugleich. Denn alle bisherigen Arbeiten sind doch Erledigungen bestimmter Punkte, sehr konkreter Einzelfragen, ohne deren Durcharbeitung für mich das System eben nicht zu erreichen wäre. Ein sehr stark wirklichkeitsgesättigtes, überall von der positiven Wissenschaft aus erst aufstrebendes Denken, wie ich es mir nach den ersten jünglingshaften Systemträumen zur Pflicht gemacht hatte, muß über sehr viele konkrete Einzelfragen erst hinüber; ebenso, wie der von den Naturwissenschaften aus operierende Philosoph durch sehr viel einzelwissenschaftliche Studien hindurch muß und am besten an einem ihrer Zweige sich eine Zeitlang fachmäßig zu tun macht. Freilich kann solche Arbeit philosophische Bedeutung und Ertrag nur haben, wenn sie mit Bewußtsein als eine wichtige Stellen des Systems aufklärende oder unterbauende unternommen wird. Sie fordert also den Besitz einer grundsätzlichen philosophischen Systematik, aus der die Art der Fragestellungen und die Zuspitzung der Ergebnisse stammt. Umgekehrt wird natürlich wieder die Systematik von solchen steigenden Klärungen einzelner Punkte und Voraussetzungen mächtig gefördert und beeinflußt. Daraus ergibt sich allerdings ein einigermaßen labiles System und vor allem ein sehr spätes Fertigwerden des Systems, das beständig an sich selber reformiert. Natür-

lich muß ein solches System nach Präzision, Schärfe und Universalität streben. Aber da es doch stets nur aus dem Verkehr mit dem Objekt, aus der Hingabe an das Wirkliche erwachsen kann und aus diesem, kraft einer verborgenen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit des menschlichen Geistes mit der Wirklichkeit überhaupt, die Ordnungsprinzipien erst herausspüren muß, so ist es eben nicht rein logisch aus gewissen Grundaperçus zu deduzieren, sondern muß mit der ganzen Arbeit in fortwährender gegenseitiger Berichtigung von Denken und Leben heranwachsen. Natürlich beruht ein derartiger Begriff des Systems auch auf einem bestimmten Begriff vom Wesen des Denkens und seinem Verhältnis zum Leben, Dinge, worüber man viel gestritten hat und noch streitet. Aber ein solcher Grundbegriff von theoretischem Denken ist selbst ein Hauptbestandteil des Systems und kann nur aus vielfacher eigener Denkarbeit in den positiven Wissenschaften erwachsen. Jedenfalls würde ich hierin eine der Hauptaufgaben des Systems meinerseits erblicken. Doch kann ich über diese Dinge hier keine Rechenschaft geben, weil sie bis jetzt nur in Gestalt akademischer Vorlesungen vorliegen und noch nicht reif zur öffentlichen Mitteilung sind.

Übrigens möchte ich betreffs des Systems einen Gedanken hier am Schlusse nicht unterdrücken. Natürlich bedarf der Philosoph eines Systems; nur durch ein solches ist er Philosoph. Auch muß sein Leser oder wer sonst ihn verstehen will, Einblick in seine Systematik haben, weil nur dadurch die Voraussetzungen und Denkrichtungen des Autors und damit seine etwaigen, besonderen Einzelthematen gewidmeten Studien verständlich werden. Auch wird er erst dadurch mit anderen Philosophen vergleichbar und in die großen Reihen möglicher philosophischer Grundstellungen einreihbar. Aber alles das läßt sich auch erreichen durch genaue Angabe des systematischen Ortes und präzise Enthüllung des systematischen Hintergrundes an den dazu geeigneten Stellen der Einzelforschung. Das System ist im Grunde heute doch wesentlich eine persönliche Angelegenheit des Autors, die genaue Herstellung und Darstellung seines intellektuellen Hintergrundes und seines philosophischen Betriebsvermögens. Aber eine ausführliche Darstellung des Systems für sich selber ist doch nur ausnahmsweise wirklich wünschenswert. Die großen Systementwürfe der Geschichte der Philosophie sind selten und bilden einige wenige große Familien. Die letzten hundert Jahre kennen im ganzen

kein wirklich neues System, sondern kombinieren und ändern in der Hauptsache alte Systeme, während es äußerst bedeutende Ausführungen über Einzelthemata reichlich gibt. Wirkliche philosophische Systeme wird es vermutlich nicht viel mehr geben als politische und religiöse oder als künstlerische Stile. Die sogenannten Systeme der modernen Autoren sind Mittel zum Verständnis ihrer eigentlichen Hauptwerke, die auf Einzelthemata gerichtet sind, Werkzeuge der Selbstkontrolle und der Kontrolle durch andere. Daß darunter sich ausgezeichnete, geist- und lehrreiche Sachen finden, ist selbstverständlich. Aber den großen antiken Systemen, denen des 17., des endenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts kommt doch nichts von Ferne gleich. Was wir heute treiben, ist alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges. Zum mindesten ist es das auf dem Gebiete der Systembildung. Mein Lehrer Paul de Lagarde pflegte den trefflichen Lotze den „epigonsten der Epigonen" zu nennen. Das ist unzewifelhaft unrichtig, enthält aber doch ein Körnchen Wahrheit, und zwar ein Körnchen, das in irgendeinem Grade von uns allen gilt, mindestens soweit wir Systematiker sind. Die neuen Wege und Durchbrüche liegen heute vorerst auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, da, wo sie sich mit philosophischem Geiste und universalem Zuge erfüllen. Erst von da aus werden dann einmal, wenn man an eine Wiederberuhigung der gegenwärtigen Weltwirren denken darf, irgendwo und irgendwann neue Systeme entstehen. Innerhalb der Einzelwissenschaften aber ist Bewegung und neue Problemstellung genug vorhanden. Deren logische und systematische Folgen werden sich mit der Zeit schon entwickeln. Dann aber wird das philosophische System wieder mehr sein als eine Forderung der persönlichen geistigen Reinlichkeit und Verantwortungsbereitschaft.

Freilich könnte ein Kritiker finden, ich machte damit aus der Not eine Tugend, und die ganze hier dargelegte Geschichte meiner Bücher beweise, wie viel Anlaß ich zu einer solchen Selbstrettung hätte. Das sei in der Tat eine Geschichte von Büchern und nicht die eines Systems. Allein ich wollte meinerseits gerade umgekehrt zeigen, daß diesen mancherlei Büchern in Wahrheit ein systematischer Einheitsgedanke zugrunde liegt, und nur dieser Nachweis kann es für mein Gefühl entschuldigen, daß ich dem Leser so viel von diesen Büchern zu sagen wagte.



H. Vaihinger

Wie die Philosophie des Als Ob entstand.

Von

Hans Vaihinger.

In einem schwäbischen Pfarrhause in der Nähe von Tübingen 1852 geboren, wuchs ich natürlich in einem ganz religiösen Milieu auf. Dies war nicht gerade pietistisch engherzig, aber hatte doch einen umgrenzten Horizont: so wurden die Namen des Tübinger liberalen Hegelschen Theologen Baur, des „Heidenbaur" und seines Schülers David Fr. Strauß mit Scheu genannt. Gegen letzteren hatte mein Vater, der viele theologische Schriften verfaßt hat, eine eigene Broschüre geschrieben. In meinem 12. Lebensjahre wurde ich einem ausgezeichneten Erzieher und Lehrer übergeben, dem damaligen „Präzeptor" Sauer in Leonberg, der in viel späteren Jahren eine Zierde des Stuttgarter Gymnasiums war. Sauer erregte den Ehrgeiz seiner Schüler durch die Erzählung, daß in derselben uralten „Lateinschule" im 17. Jahrhundert Kepler und im 18. Jahrhundert Schelling als Schüler gesessen hatten. Ich war sein Lieblingsschüler und mir erzählte er auch von seinen Sanskritstudien, die er unter dem Einfluß des Tübinger Professors Roth trieb: er beschäftigte sich besonders mit dem großen Epos Mahabharata, und nach dem Religionsunterricht ließ er gelegentlich fallen, daß in jenem indischen Epos schon ähnliche Erzählungen sich finden, wie im Neuen Testament, und so erweckte er in mir, bei dem die alt- und neutestamentlichen Geschichten schon ohnedies Bedenken erregt hatten, den Begriff des ethisch wertvollen Mythus. Im übrigen vertrat er einen rationalistischen Theismus mit stark moralischer Grundlage. Diese Überzeugung erfüllte mich auch bei meiner Konfirmation (1866). Dieser ethische Theismus war mir in jenen Jahren ein starker Halt. Von da ab, als ich das Stuttgarter Gymnasium besuchte, verwandelte sich dieser Theismus unmerklich immer mehr in einen naturbegeisterten Pantheismus. In

diesem Umwandlungsprozeß fielen mir 1868 Herders „Ideen zur Geschichte der Menschheit" in die Hände, die durch ihre Mischung von Theismus und Pantheismus ganz zu meiner damaligen Lebensstimmung paßten. Diesem Buch verdanke ich viel, gibt es doch seinem Leser einen weiten Blick von hoher Warte über die ganze Entwicklung der Menschheitsgeschichte von den ersten Uranfängen durch die verschiedensten Kulturen hindurch. Der Begriff der „Entwicklung" wurde zu einem Grundelement meiner geistigen Konstitution. Insbesondere zeigt Herder überall die Entfaltung des geistigen Lebens aus den ersten tierischen Anfängen und betrachtet den Menschen durchaus in Verbindung mit der Natur, aus der er allmählich hervorgegangen ist. Als daher im Jahre 1869 zum erstenmal der Name Darwin an mein Ohr schlug, als mir Mitschüler die neue Lehre von der Abstammung des Menschen von den Tieren mitteilten, machte dies auf mich nicht den geringsten Eindruck, weil mir das alles schon von Herder her geläufig war. Man hat in späteren Jahren viel darüber gestritten, ob Herder ein „Vorgänger Darwins" genannt werden könne: ich jedenfalls hatte Herder so gelesen, daß mir Darwins Abstammungslehre nichts Neues sagte. Ich vertiefte natürlich in späteren Jahren dieses Studium, aber schon von jener Zeit her ist die Abstammung des Menschen vom Tiere ein Grundpfeiler meiner Weltanschauung geblieben. Ein Gegengewicht dazu bildete um jene Zeit der Einfluß Platons. Es wurden die üblichen platonischen Dialoge gelesen nebst der Apologie, aber weit stärkeren Eindruck als dieser regelmäßige Unterricht eines gediegenen, aber langweiligen und an der Grammatik haftenden alten Professors, machten drei Stunden eines ihn, während eines Krankheitsanfalles vertretenden jungen Hilfslehrers Breitmaier, der die Ideenschau aus dem Phädrus und das Höhlenbild aus der Republik griechisch uns vorlas: hier eröffnete sich mir mit einem Schlage der Blick in eine zweite Welt, in die Welt der „Ideen", und da der betreffende Lehrer gleichzeitig von Platons Mythen sprach, so wurde in mir schon damals der Keim gelegt zur Ahnung dessen, was ich selbst später die „Als-Ob-Welt" genannt habe.

Diesen großartigen philosophischen Anregungen gegenüber spielte die damals in Süddeutschland übliche philosophische Propädeutik mit ihrem Grundriß der Logik, Psychologie und Ethik eine fast nichtssagende Rolle, um so mehr, als dieser Unterricht von dem durch Heinrich Heine so ungünstig verewigten Dichter

Gustav Pfitzer gegeben wurde. Aber ich will diesem ethisch vortrefflichen Manne gerne hier ein ehrenvolles Wort nachrufen, da mir seine Persönlichkeit als solche geradezu heilig war. Mein Votum gegen die philosophische Propädeutik, das ich 1905 abgegeben habe, soweit sie als eigenes Unterrichtsfach eingesetzt wird, stammt von jener Erfahrung her. In derselben Schrift aus dem Jahr 1905 „Die Philosophie im Staatsexamen" habe ich dagegen die Philosophie als allgemeines Unterrichtsprinzip in allen Fächern verlangt und besonders auf den „Gelegenheitsunterricht" in Philosophie hingewiesen, der bei Gelegenheit der übrigen Unterrichtsfächer die philosophischen Momente heraushebt. Ein Beispiel dafür bot mir 1870 ein ganz vorzüglicher Unterricht des Direktors K. A. Schmid, der als Herausgeber einer großen vielbändigen pädagogischen Enzyklopädie sich einen bedeutenden Namen gemacht hat: mit einer Selekta hielt er grammatische Besprechungen über kompliziertere Probleme der lateinischen Syntax ab, wobei er uns dazu anleitete, die Schwierigkeiten durch scharfe logische Analyse der Konjunktionen und ihres Gebrauches zu bewältigen. Die Doppelkonjunktion „Als Ob" kam dabei nicht vor, aber jedenfalls hat mich diese scharfe logische Schulung erst dazu befähigt, später in der grammatischen Verbindung „Als Ob" die logisch so bedeutsame Fiktion zu erkennen.

Last not least erwähne ich als wichtigen Einfluß jener Zeit die philosophischen Gedichte und Abhandlungen von Schiller. Tritt Schiller schon an sich jedem jungen strebenden Geiste als anfeuernder Antrieb entgegen, so lag mir dieser schwäbische Dichter darum besonders nahe, weil in der Geschichte der Familie meiner Mutter der junge Schiller eine große Rolle gespielt hat: mein Urgroßvater Professor Balthasar Haug war Schillers Lehrer und sein Sohn der Epigrammendichter Friedrich Haug, Schillers Freund. Die philosophischen Gedichte von Schiller, in denen die ideale Welt der „reinen Formen", der empirischen Welt gegenübertritt, fügten sich unmittelbar an die vorhin erwähnten Platonischen Einflüsse an. Manche Verse Schillers machten einen unauslöschlichen Eindruck auf mich, so die Worte: „Nur der Irrtum ist das Leben, und das Wissen ist der Tod [1]," Worte die in gewisser Hin-

[1]) Mauthner in seinem „Wörterbuch der Philosophie" II (1911), S. 567 in dem Artikel „Wahrheit" bestreitet, daß dieses Schillerwort für den biologischen Fiktionalismus in Anspruch genommen werden dürfe. Das mag sein. Aber es bleibt eine historische Tatsache, daß jenes Wort bei mir „in gewisser Hinsicht" meinen Fiktionalismus vorbereitet hat.

sicht die Grundlage meiner Fiktionslehre geworden sind. Schillers philosophische Abhandlungen waren mir freilich noch zu schwer; aber verständlich und von großem Einfluß auf mein Denken war mir die Lehre Schillers vom Spieltrieb, als dem Grundelement des künstlerischen Schaffens und Genießens: denn im Spielen erkannte ich später das Als Ob, als den treibenden Kern des ästhetischen Tuns und Schauens.

Mit diesen Elementen ausgerüstet, bezog ich im Herbst 1870 die Landesuniversität Tübingen. Das „Stift" nahm mich als Zögling auf. Lebendig war und ist in dieser berühmten Anstalt das Andenken an so viele hervorragende Namen, die durch sie hindurchgegangen sind: Schelling, Hegel, Hölderlin, Waiblinger, Baur, Strauß, Vischer, Zeller und viele andere. Die Anstalt wurde zu meiner Zeit in sehr liberalem Sinne verwaltet. Man ließ und läßt auch jetzt noch daselbst der Entwicklung der jungen Geister große Freiheit. Besonders in den vier ersten Semestern wird eine überaus gründliche philosophische Schulung geboten: das erste Semester war der antiken Philosophie gewidmet, das zweite der neueren bis Kant, das dritte der Zeit von Kant bis Hegel, das vierte führte durch Schleiermacher sukzessiv zur philosophisch fundierten Dogmatik. Tüchtige Repetenten gaben sorgfältige Anleitung, teilweise auf selbständiger wissenschaftlicher Grundlage und überwachten die Ausarbeitung größerer philosophischer Abhandlungen der Zöglinge, in denen man dem eigenen Denken der letzteren freien Raum ließ. Meiner philosophischen Entwicklung wurden durchaus keine Hindernisse in den Weg gelegt: im Gegenteil, ich wurde von allen Seiten gefördert, besonders als ich eine Preisaufgabe der philosophischen Fakultät über „Die neueren Theorien des Bewußtseins" in Angriff nahm. Für diese Arbeit, die ein Jahr erforderte, bekam ich im Herbst 1873 den ersten Preis, der mir eine Reise nach der Schweiz und Oberitalien ermöglichte. Diese Preisarbeit war dann auch der Anlaß, daß mir das Aufgeben des theologischen Studiums, das ich zögernd begonnen hatte, ermöglicht wurde. Der Übergang zur reinen Philosophie wurde mir in jeder Hinsicht erleichtert. So habe ich allen Grund, dem „Tübinger Stift" ein dankbares Andenken zu bewahren, besonders seinem damaligen Leiter, dem weitherzigen und wohlwollenden Ephorus Prof. Buder.

Unter den philosophischen Dozenten ragte natürlich Sigwart als erster hervor. Seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie und über Psychologie und natürlich in erster Linie über

Logik waren vorzüglich und ich verdanke ihnen sehr viel. Auch in Übungen besonders über Schleiermacher lernte ich seinen Scharfsinn und seinen weiten Geist schätzen. Trotzdem kann und darf ich mich nicht als einen Schüler von Sigwart bezeichnen in dem Sinne, daß ich seine philosophischen Grundanschauungen angenommen hätte. Was mir an ihm nicht zusagte, das war seine durchgehend teleologische Weltanschauung, die mit seiner an Schleiermacher sich anschließenden theologischen bzw. theologisierenden Metaphysik zusammenhing. Daher brachte er der eben aufkommenden naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre nicht diejenige Sympathie entgegen, die ich selbst, immer mehr mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigt, für sie empfand. Sigwart war zwar ein Reformator der Logik aber in den eigentlich philosophischen Problemen, besonders auch in der Frage der mechanischen Naturauffassung, war er mir zu ängstlich.

In letzterer Hinsicht bot mir der damalige Privatdozent Liebmann viel mehr, aber zu meinem Leidwesen wurde er schon nach kurzer Zeit wegberufen. Der andere Ordinarius Reiff hatte auf Schellingscher Grundlage ein eigenes System aufgebaut, das nur vorübergehend auf mich Eindruck machte. Was mir dauernd von ihm verblieb, ist sein oft wiederholter Ausspruch, es könne nicht als Zeichen der Wahrheit eines philosophischen Systems betrachtet werden, daß es „das Gemüt befriedige"; wer das letztere suche, müsse nicht zum Philosophen gehen. Philosophie müsse Licht, brauche aber nicht Wärme zu geben. Der Hegelianer Köstlin las über ästhetische Fragen geistreich und anregend, aber als er mich für Planck gewinnen wollte, versagte ich.

So war ich im Grunde doch ganz auf mich selbst angewiesen. Im ersten Semester machte auf mich die Lehre der griechischen Naturphilosophen großen Eindruck wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit der modernen Entwicklungslehre. Speziell war es Anaximander, der mich auch durch seinen tiefsinnigen Spruch von der Schuld aller Einzelwesen fesselte: eine unvollendete Abhandlung „Anaximander und kein Ende" war das Resultat und ich nahm darin manches vorweg, was nachher Teichmüller u. A. über A. gesagt haben. Auch mit Aristoteles beschäftigte ich mich sehr eingehend. Im zweiten Semester fesselte mich Spinoza durch die Größe seiner Konsequenz und die Kälte seiner Weltanschauung.

Mit nichts zu vergleichen aber ist der Eindruck, den Kant auf

mich gemacht. Er war mir in jeder Hinsicht ein Befreier, ohne mich zu binden. Die kühne Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit befreit immer den Geist von der Unmittelbarkeit, von dem Druck der materiellen Welt, auch wenn man bald erkennt, daß sie in dieser Form auf die Dauer nicht haltbar ist. Was mich aber am meisten faßte, das war die Entdeckung Kants von den Widersprüchen, in welche das menschliche Denken verfällt, wenn es sich in das Gebiet der Metaphysik wagt: diese Antinomienlehre Kants war von tiefgehendem Einfluß auf mich. Neben dieser Begrenzung des Wissens auf die Erfahrung war mir noch ein dauernder Gewinn die Kantische Erkenntnis, daß das Praktische, das Handeln den ersten Rang einzunehmen habe, also der sog. Primat der praktischen Vernunft. Dies sagte meinem innersten Wesen besonders zu.

So war es denn natürlich, daß die Systeme von Fichte, Schelling, Hegel mich trotz ihrer großartigen Architektur und trotz ihrer großzügigen Gedankenführung nicht auf die Dauer fesseln konnten, obgleich ich, gemäß dem Lehrplan des Tübinger Stifts, mich gerade mit diesen drei Systemen ganz besonders vertraut machte. Auch an Fichte gefiel mir aber die Bevorzugung des Praktischen und an Hegel seine Lehre vom Widerspruch und von dessen Bedeutung für das menschliche Denken und für die Wirklichkeit.

Der offizielle Lehrplan führte nun von dem „deutschen Idealismus" Fichtes, Schellings und Hegels direkt zu Schleiermacher. Es war eine ganz persönliche Abweichung von diesem normalen Lehrgang, daß ich mich nun zu Schopenhauer wandte, denn dieser war bis dahin dort ignoriert, ja verpönt. Aber die damals großes Aufsehen machende „Philosophie des Unbewußten" von E. v. Hartmann, die freilich auch für das Stift offiziell nicht vorhanden war, die ich aber natürlich mir verschafft hatte, wies ja auf Schopenhauer zurück, der auch sonst überall in der Literatur viel genannt wurde. So ging ich an die Quelle und studierte Schopenhauer gründlich und vollständig.

Mir gab Schopenhauers Lehre Neues, Großes und Dauerndes: den Pessimismus[1]), den Irrationalismus und den Voluntarismus.

[1]) Der Schopenhauersche Pessimismus wurde mir zu einem grundlegenden und dauernden Bewußtseinsinhalt, um so mehr, als er mir durch schwere und trübe Erfahrungen nahegelegt war. Auch hatte mich früher schon der Schillersche Vers tief ergriffen: „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt!" Ich habe nicht gefunden, daß durch eine derartige Bewußtseinslage die biologische und

Der Eindruck, den dies auf mich machte, war zwar nicht extensiv, aber intensiv noch größer, als der von Kant ausging. Um dies zu erklären, muß ich etwas weiter ausholen. In allen Systemen der Philosophie, die ich bis dahin kennen gelernt hatte, war das Irrationale der Welt und des Lebens nicht oder wenigstens ganz ungenügend zur Geltung gekommen: das Ideal der Philosophie war ja eben, alles rationell zu erklären, d. h. durch logisches Schließen als rational zu erweisen, d. h. als logisch, als sinnvoll, als zweckmäßig. Diesem Ideal war die Hegelsche Philosophie am nächsten gekommen, die immer noch als Höchstleistung der Philosophie galt. Dieses ganze Erkenntnisideal hatte mich aber unbefriedigt gelassen: ich hatte einen viel zu scharfen und offenen Blick für das Irrationale, sowohl in der Natur als in der Geschichte. Das Irrationale war mir von Anfang meines Lebens an ebenso mannigfach als stark auch in meiner unmittelbaren Umgebung entgegengetreten. Es kann verwunderlich klingen, aber es ist Tatsache, daß dabei auch meine körperliche Veranlagung eine große Rolle spielte. Eine starke Kurzsichtigkeit behinderte mich von Anfang an in meiner ganzen Lebensbetätigung. Während meine Natur mich zur Tat, zu energischem Handeln, zur Aktivität in jeder Hinsicht und in jedem Sinne trieb, zwang mich jener körperliche Fehler zur Zurück-

---

sittliche Energie geschwächt wurde. Im Gegenteil: ich gehöre zu denjenigen, denen der Pessimismus überhaupt erst ermöglicht hat, das Leben zu ertragen und denen er sogar erst die ethische Kraft verleiht, zu arbeiten, und sowohl für sich selbst zu kämpfen, als anderen zu helfen. Andererseits gab mir, wie ich glaube, der Pessimismus einen objektiveren Blick für die Realität. Insbesondere habe ich die politische Wirklichkeitslage Deutschlands schon damals, besonders aber in den letzten 30 Jahren total anders gesehen bzw. beurteilt, als die weitaus überwiegende Majorität. Speziell habe ich den Weltkrieg, seinen Ausgang und seine Folgen für uns seit vielen Jahren vorhergesehen und vorhergesagt. Ich habe auch gefunden, daß Angehörige anderer Nationen, die einer realistischeren Philosophie als dem üblichen deutschen Idealismus und Optimismus folgten, einen viel offeneren Blick für die Wirklichkeit hatten. Hätten Deutschlands führende Geister seit 1871 aus Schopenhauer etwas gelernt, so wäre Deutschland nicht in diese furchtbare Lage gekommen. Auch die Entwicklung der sozialen Frage hätte sowohl nach rechts als nach links eine ganz andere Wendung genommen, wenn man statt, von Rousseau und Hegel, von Schopenhauer ausgegangen wäre. Übrigens ist auch, wie ich schon damals sah, bei Kant eine starke pessimistische Unterströmung vorhanden. Als daher später Ed. v. Hartmann „Kant als Vater des Pessimismus" schilderte, habe ich dies lebhaft begrüßt (vgl. Philosophie des Als Ob S. 707 u. 735). Kants Lehre vom „ratikalen Bösen" in der menschlichen Natur ist eine direkte Widerlegung gewisser Richtungen des extremen Sozialismus.

haltung, zur Passivität, zur Vereinsamung. Diesen schreienden Gegensatz zwischen körperlicher Konstitution und Temperament empfand ich dauernd als etwas absolut Irrationales. Dies schärfte meinen Blick für alle anderen Irrationalitäten des Daseins. So empfand ich es als einen Mangel an Aufrichtigkeit, daß die meisten Systeme der Philosophie das Irrationale mehr oder minder zu vertuschen suchten. Nun trat mir zum erstenmal ein Mann entgegen, der offen und ehrlich die Irrationalitäten anerkannte und in seinem philosophischen System zu erklären versuchte. So erschien mir Schopenhauers Wahrheitsliebe als eine Offenbarung. Seinen metaphysischen Konstruktionen folgte ich nicht, da mir ja von Kant her die Unmöglichkeit aller Metaphysik einleuchtend erschien. Aber was an der Lehre Schopenhauers empirisch sich bestätigte, wurde mir zu dauerndem Eigentum und fruchtbarem Antrieb, besonders soweit es sich mit der damals im Vordergrund stehenden Entwicklungslehre und mit der Theorie vom Kampf ums Dasein verbinden ließ bzw. berührte.

Daß mir bei Kant und bei Fichte die Voranstellung des Praktischen besonders gefiel, habe ich schon erwähnt. Bei Schopenhauer fand ich dieselbe Tendenz, aber viel klarer, viel stärker, viel umfassender. Jetzt wurde nicht die in der Luft schwebende „praktische Vernunft" in den Vordergrund gestellt, sondern das empirisch psychologische Element des „Willens". Damit erschien mir vieles bisher Unerklärliche erklärt oder wenigstens erklärbar.

Was mir besonders einleuchtete, das war der Nachweis, daß das Denken ursprünglich nur dem Willen dient, als Mittel zu seinen Zwecken und daß das Denken erst im Laufe der Entwicklung sich von der Leitung des Willens emanzipiert und zu einem Selbstzweck wird. Schon Schopenhauer selbst zeigte, daß das Gehirn bei den Tieren ursprünglich ganz klein sei, aber dann auch gerade als Organ zur Ausführung der Willenszwecke genüge, daß es aber bei den höheren Tieren und besonders bei den Menschen ein geradezu unverhältnismäßiges Wachstum angenommen habe. Die gleichzeitige Ausbildung der Darwinschen Entwicklungslehre bestätigte diese Auffassung Schopenhauers, die mir eine Grundeinsicht in die Wirklichkeit gab.

Diese Schopenhauersche Lehre war mir so fruchtbar, daß sie mir der Ausdehnung und Verallgemeinerung bedürftig erschien. In meinen damaligen Aufzeichnungen (1872ff.) findet sich immer wieder das allgemeine „Gesetz der Überwucherung des Mittels über

den Zweck". Überall fand ich Bestätigungen dafür, daß ein ursprüngliches Mittel, das einem bestimmten Zwecke dient, die Tendenz hat, sich zu verselbständigen und sich zum Selbstzweck zu machen. Das Denken, das ursprünglich dem Willen diente und sich nachher zum Selbstzweck aufschwingt, war nur der einleuchtendste Spezialfall eines ganz allgemeinen Naturgesetzes, das im ganzen organischen Leben, in den seelischen Vorgängen, im wirtschaftlichen Leben und in der Geschichte sich überall und immer aufs neue bestätigt. Ich bin leider damals nicht dazu gekommen, dieses „Gesetz der Überwucherung" zu veröffentlichen und stand vollends davon ab, davon öffentlich zu sprechen, als viele Jahre später Wundt seine Lehre von der „Heterogonie der Zwecke" bekannt machte, die dasselbe besagt. Ich glaube aber, daß der Ausdruck „Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck" das, um was es sich hier handelt, klarer und deutlicher besagt.

Jene Schopenhauersche Lehre, daß das Denken von Hause aus ein unselbständiges Mittel zum Zweck des Lebenswillens sei und sich nur sozusagen widerrechtlich zu einem Selbstzweck entwickelt habe, rundete sich nun für mich mit der Lehre Kants zusammen, daß das menschliche Denken an bestimmte Grenzen gebunden sei und daß ihm metaphysische Erkenntnis unmöglich sei. Diese Begrenzung der menschlichen Erkenntnis auf die Erfahrung, die Kant immer und immer wieder betont, erschien mir nun aber nicht mehr als ein beklagenswerter Mangel des menschlichen Geistes gegenüber einem eventuellen höheren Geiste, der nicht an jene Grenzen gebunden sei, sondern jene Begrenzung der menschlichen Erkenntnis ergab sich mir nun als eine notwendige und natürliche Folge jenes Umstandes, daß ja Denken und Erkennen ursprünglich nur Mittel zur Erreichung des Lebenszweckes sind, daß also ihre Verselbständigung eine Losreißung von ihrem ursprünglichen Zweck bedeutet, und daß also das Denken durch jene Losreißung sich unerfüllbare Aufgaben stellt, Aufgaben, die nicht bloß dem menschlichen Denken unerfüllbar sind, während sie einem höheren Denken erfüllbar wären, sondern Aufgaben, die jedem Denken als solchem in sich uud an sich unmögliche Leistungen zumutet. Diese Einsicht ist eine der festesten Grundlagen meiner Weltanschauung geworden, die von jener Zeit an in mir wuchs und sich mit den Jahren immer klarbewußter herauskristallisierte.

Noch ein weiterer mächtiger Einfluß, der in derselben Linie arbeitete, machte sich um jene Zeit zwischen 1872 und 1873 geltend.

Es fiel mir das Buch von Adolf Horwicz in die Hände, „Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage". Horwicz legte in diesem Werke der ganzen Psychologie das sogenannte Reflexschema zugrunde: Gefühlseindruck infolge von Reizen — Vorstellungen und weiterhin Denken — Ausdruckbewegung und Willenshandlung. Die einfachsten Reflexe sind Bewegungserscheinungen infolge von Reizen. Diese Reize müssen schon elementare Gefühle zur Folge haben, die dann eben entsprechende Bewegungen auslösen, die den elementarsten Anfang von Willenshandlungen darstellen. Zwischen jenen Eindrücken einerseits und dem Bewegungsausdruck andererseits schieben sich nun zuerst elementare, dann immer kompliziertere Vorstellungen ein, die in ihrer höchsten Vollendung als Denkvorgänge bezeichnet werden. So erscheint denn das Vorstellen und weiterhin das Denken als ein bloßes Verbindungsglied, als eine Vermittelung zwischen Eindruck einerseits und Ausdruck andererseits. Diese von Horwicz sehr sorgfältig und sehr umsichtig durchgeführte Lehre stimmte nun ja sehr gut zu jener mir von Schopenhauer überkommenen Auffasung, daß das Denken ursprünglich nur Mittel zum Zweck des Willens sei und beides stimmte zusammen zu jener von Kant herübergenommenen Überzeugung vom Primat des Praktischen.

Um dieselbe Zeit fand noch ein weiterer entscheidender Einfluß auf mein Denken statt. Wie ich schon oben angedeutet habe, beschäftigte mich nicht bloß das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte, sondern vor allem auch die großen Reformen der Naturwissenschaft, die um jene Zeit sich abspielten, einerseits die Durchführung der mechanischen Auffassung speziell des „Gesetzes der Erhaltung der Kraft" durch alle Naturgebiete, andererseits die völlige Umgestaltung aller organischen Naturwissenschaften durch die Entwicklungslehre Darwins[1]) und durch deren spezielle Form der Selektionslehre, d. h. der mechanischen, von selbst sich vollziehenden Auslese des Zweckmäßigen durch den sogenannten „Kampf ums Dasein". Ich suchte mir über alle Gebiete der un-

[1]) Im jugendlichen Übereifer prägte ich damals eine Definition, die zwar in jener Zeit bald zum geflügelten Wort wurde, aber mir natürlich auch viele Gegner machte: „Die Menschen sind eine am Größenwahn erkrankte Affenspezies." Die Vorwürfe die ich darüber hören mußte, sogar in wissenschaftlichen Zeitschriften, waren insofern unzutreffend, als der Satz natürlich eine bewußte und absichtliche Übertreibung einer an sich berechtigten zoologischen und psychologischen bzw. psychiatrischen Betrachtungsweise war.

organischen und organischen Naturwissenschaften nicht nur eine allgemeine Übersicht zu verschaffen, sondern war auch, soweit es mir die Umstände gestatteten, bemüht, spezielle Einsicht in die wichtigsten dieser Gebiete zu bekommen. Ich ergriff jede Gelegenheit, nicht nur durch geeignete Bücher mich auf dem Laufenden zu erhalten, sondern mit Vertretern der Naturwissenschaft persönliche Fühlung zu erhalten. So kam ich auch mit dem Professor der Physiologie Hüfner in Berührung, mit dem ich eines Tages eine lebhafte Debatte über die „Lebenskraft" hatte. Mit jugendlicher Einseitigkeit sprach ich mich sehr entschieden gegen dieselbe aus, als eine veraltete und unnütze Theorie. Er gab mir an sich die Berechtigung meiner Einwände zu einem guten Teil zu, wies aber darauf hin, daß deshalb doch die Verwendung dieses Begriffes, auch wenn er als falsch oder wenigstens als nicht ganz theoretisch berechtigt erkannt werde, aus praktischen Gründen zweckmäßig und nicht bloß erlaubt, sondern sogar notwendig sein könne. Er gab mir noch seine damals eben erschienene Schrift über die Lebenskraft.

Damit war nun ein Funke in meine Seele gefallen, der für mich für die Dauer zur allergrößten Wichtigkeit werden sollte. Ich wurde dadurch aufmerksam auf ähnliche Hilfsbegriffe und sammelte Beispiele aus allen Wissenschaften. Ich hatte dazu um so mehr Gelegenheit, als ich nicht bloß mit den verschiedensten Naturwissenschaften mich bekannt machte, sondern mit einem wahren Universalismus jede Gelegenheit ergriff, in neue Wissenschaftsgebiete Einblick zu gewinnen, wozu mir persönliche Bekanntschaften ebenso verhelfen mußten wie Bücher.

In meinem letzten Tübinger Jahre vom Herbst 1873 bis Sommer 1874 beschäftigten mich besonders die klassischen Sprachen, griechische Archäologie und germanische Philologie. Da ich das auf Wunsch meiner Eltern bis dahin ex professo äußerlich betriebene Studium der Theologie im Herbst 1873 formell aufgeben konnte, mußte ich mich mit dem Plane befreunden, Lehrer an einer höheren Schule zu werden, und so besuchte ich in jenem Schlußjahr das klassisch-philologische und das germanistische Seminar. Bei dem Studium der klassischen Philologie zog mich aber vor allem die griechische Kunst an und beim Studium der germanischen Philologie reizte mich vor allem die Entwicklung der Sprachen, die damals durch Schleichers indogermanische Grammatik im Sinne der Entwicklungslehre gefördert wurde. So begann ich auch das Studium des Sanskrit unter Roth.

Was mich aber an jenen seminaristischen Übungen, zu denen sich auch noch der Besuch des historischen Seminars gesellte, am meisten anzog, das war das praktische Miterleben an dem methodischen Verfahren der Wissenschaften. Von Sigwart her für die Logik und nicht bloß für den formalen Teil derselben, sondern vor allem für die Methodologie stark interessiert, hatte ich nun hier willkommene Gelegenheit, an der Praxis des wissenschaftlichen Verfahrens mitzuarbeiten und darüber theoretische Betrachtungen anstellen zu können.

Im Sommer 1874 promovierte ich in Tübingen mit jener Preisschrift über „Die neueren Theorien des Bewußtseins“[1]), wozu noch klassische und germanische Philologie als Nebenfächer traten.

Nun aber brannte mir der Boden unter den Füßen. Vier Jahre hatte ich in Tübingen zugebracht. Nach der Ordnung des Tübinger Stifts mußte ich diese acht Semester dort aushalten. Was ich für mich in Tübingen gewinnen konnte, hatte ich mit ehrlichem Fleiß reichlich eingeheimst. Es drängte jetzt auch die Abdienung des Einjährig-freiwilligen Jahrs. Dazu wählte ich nach dem Vorbild vieler Landsleute Leipzig, dessen berühmte Universität mir Neues und Großes bieten konnte.

Vor dem Weggang aus der Heimat wollte ich aber noch über eine mich damals besonders beschäftigende Lebensfrage von klugen Männern Auskunft erhalten: wie ich auf dem Stuttgarter Gymnasium vom Theismus zum Pantheismus gekommen war, so hatte mich die Tübinger Universität vom Pantheismus durch den Kantischen Agnostizismus hindurch in die unmittelbare Nähe des Schopenhauerschen Atheismus geführt. Nun erhob sich die Frage, wie man sich von diesem theoretischen Atheismus aus zu den historisch gegebenen Formen der Kirche und zu den geschichtlich entstandenen religiösen Dogmen verhalten solle und ob man etwa genötigt sei, gegen die positive Kirche eine absolut negative Stellung einzunehmen? Mir erschien dies nicht notwendig: die Beschäftigung mit der griechischen Mythologie, besonders wie sich die letztere in den antiken Kunstwerken zum Ausdruck brachte (damals „Kunstmythologie“ genannt) hatte mich gelehrt, daß man, wie das die gebildeten Griechen und Römer taten und wie es mir auch früher bei Platon entgegengetreten war, die Mythen als „Mythen“ betrachten

[1]) Diese Dissertation ist nach damaliger Tübinger Sitte nicht durch den Druck vervielfältigt worden.

und behandeln und doch (oder vielmehr eben deshalb) den ethischen und ästhetischen Wert dieser Fiktionen dauernd hochhalten könne. Darüber wollte ich die drei Weisen aus dem Schwabenlande hören, die damals dessen berühmteste Söhne waren: David Fr. Strauß, der ja die biblischen spez. neutestamentlichen Erzählungen und die Formeln der Dogmatik in „Mythen" aufgelöst hatte, Friedrich Th. Vischer, der in seinen Mannesjahren einen scharfen Kampf gegen die Kirche geführt hatte, aber doch als Kunsthistoriker gar nicht ohne die kirchlichen Mythen auskommen konnte und endlich Robert Mayer, den Entdecker des Gesetzes der Erhaltung der Kraft, der mit seiner streng mechanischen Naturauffassung lebendige Religiosität verband. Zu Strauß, dessen „Alter und Neuer Glaube" damals großes Aufsehen machte, hatte ich schon Beziehungen. Ich fand bei ihm leicht Eingang, aber ich traf ihn auf dem Krankenlager, das wenige Monate später sein Totenbett wurde. So konnte das Gespräch nicht tief gehen, aber er gab mir eine Empfehlung an seinen alten Freund Vischer mit. Dieser brachte aber das Gespräch einseitig auf sein damaliges Lieblingsthema „die Entartung des deutschen Volkes seit 1871", das er ja auch bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich behandelt hat. Er wollte meine Meinung als die eines Vertreters einer jungen Generation darüber hören: eine „Entartung" wollte ich ihm damals noch nicht ganz zugeben, aber ich mußte ihm zugestehen, daß auch mir in der jungen Generation Züge der Überhebung und Selbstüberschätzung und damit zugleich der Unterschätzung der benachbarten Kulturvölker vorgekommen waren. Die Franzosen, die man soeben so glänzend besiegt hatte, unterschätzte man sowohl ethisch als kulturell. Was mir aber noch gefährlicher erschien, das war die allgemeine Verkennung ja Mißachtung, die man den Engländern entgegenbrachte. Ich hatte von früh an viel mit Engländern verkehrt und neben ihren Eigentümlichkeiten ihre Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit kennen gelernt. Dazu schätzte ich ihre Literatur sehr hoch und endlich waren sie mir teuer durch die Namen von Hume und Darwin. Hier begegnete ich aber bei Vischer selbst einem Manco, da er die Engländer nur aus der Ferne kannte und Hume und Darwin nicht schätzte. Der Besuch bei R. Mayer mußte durch einen Zufall unterbleiben.

Als ich im September 1874 in Leipzig ankam, meldete ich mich sofort zum Militärdienst. Aber ich wurde um meiner schon damals abnormen Augen willen nicht dienstfähig befunden. Und das war

mir einerseits sehr schmerzlich, denn als Freund alles Sportes und besonders auch des von dem Schwaben Professor Jäger eingeführten militärischen Turnens hätte ich gerne diese Seite meiner zur Aktivität neigenden Natur weiter ausgebildet. Andererseits war mir die so gewonnene freie Zeit natürlich höchst willkommen. Ich benutzte die Muße sofort zur Erfüllung eines langjährigen Wunsches: mit fast allen Wissenschaften hatte ich mich in Tübingen bekannt gemacht, nur in einer Wissenschaft blieb ich auf dem stehen, was ich auf dem Gymnasium gelernt hatte, in der Mathematik, und diese Lücke empfand ich immer schmerzlicher. Unser Mathematiker in Stuttgart war Professor Reuschle (auch ein Freund von David Fr. Strauß), der sich als Theoretiker der Primzahlen einen guten Namen gemacht hatte, dessen didaktische Kunst aber sehr unentwickelt war. So hatte ich mir durch Selbstunterricht (ich verschaffte mir aus der Staatsbibliothek geeignete Lehrbücher) nachgeholfen und es zu einem sehr günstigen Resultat gebracht, aber in Tübingen fand ich keine Zeit zur Fortsetzung dieser Studien. Jetzt stürzte ich mich mit wahrem Heißhunger auf die analytische Geometrie und auf die Infinitesimalrechnung: beide gaben mir große und neue Offenbarungen, die dem Geiste von Descartes und Leibniz entsprungen waren. Außerdem gaben sie mir aber, was für die Fortspinnung meiner in Tübingen begonnenen methodologischen Untersuchungen von größter Wichtigkeit war, schlagende Beispiele für methodische Fiktionen, und so wurde diese Beschäftigung von größter Fruchtbarkeit für mich.

Noch von einer anderen Seite her wurden jene Wintertage von 1874 auf 75 von entscheidender Bedeutung für mich. Um jene Zeit erschien die zweite, sehr erweiterte und mit vielem wissenschaftlichen Material bereicherte Auflage der „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" von Friedrich Albert Lange. In seiner ersten Auflage hatte ich das Buch schon in Tübingen kennen und schätzen gelernt, aber es hatte keinen tieferen Eindruck auf mich gemacht, weil der wissenschaftliche Apparat des Buches in seiner damaligen Form zu ungenügend war. Jetzt, als diesem Mangel abgeholfen war, kam das Buch zu rechter Zeit in meine Hände. Jetzt hatte ich endlich den Mann gefunden, nach dem ich während der Tübinger vier Jahre mich immer vergeblich ausgeschaut hatte: ich fand den Führer, den Meister, den „Lehrer im Ideal". Hier herrschte der Geist, der mich selbst mehr oder minder unklar vorwärts trieb, in voller Klarheit und zugleich

in schöner Form: einerseits höchste Achtung vor den Tatsachen, genaue Kenntnis der Naturwissenschaften und zugleich Beherrschung der ganzen Kulturgeschichte, andererseits Kantischer Kritizismus, aber gemildert und erweitert durch Schopenhauer und vor allem ein hoher ethischer Schwung und in bezug auf die religiösen Dogmen einerseits schärfster Radikalismus in der Theorie, andererseits weitherzige Toleranz in der Praxis. Alles dies hatte ich auch angestrebt, aber nirgends hatte ich das alles beieinander gefunden. Jetzt stand das Angestrebte und Ersehnte als vollendetes Meisterwerk vor mir. Von diesem Zeitpunkt an nannte ich mich einen Schüler von F. A. Lange[1]). Ich machte mich natürlich auch mit seinen übrigen Publikationen bekannt, und besonders sein Buch über die „Arbeiterfrage" und seine Betätigung in der letzteren zeigten mir auch darin einen Mann von weitem Blick und von warmem Herzen.

Was mir aber die „Geschichte des Materialismus" für meine damaligen speziellen Studien besonders wertvoll machte, das war die Beobachtung, daß F. A. Lange auch schon in bezug auf das methodische Problem der Fiktionen auf dem richtigen Wege war. Andererseits herrschte aber in diesem Punkte bei ihm eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit, so daß ich nun hoffen konnte, in diesem Punkte auf Grund meiner seitherigen gründlichen Studien über diese Spezialfrage über ihn hinauszukommen.

Noch eine andere Förderung nach derselben Seite hin erhielt ich um jene Zeit. In Leipzig lehrten damals die beiden alten Herbartianer Drobisch und Struempell. In Tübingen war der Name von Herbart kaum je genannt worden. Jetzt führten mich meine Studien auf ihn und gerade bei ihm fand ich sehr wertvolle Ansätze zu einer Theorie der Fiktion, die er auch praktisch in seiner eigenen Philosophie anzuwenden suchte. Gleichzeitig wurde ich natürlich veranlaßt, die Herbartsche Psychologie und damit die Psychologie überhaupt stärker als bisher zu betreiben: Volkmann und Lazarus traten durch den Einfluß der damals in Leipzig lebenden

[1]) Vom Neukantianismus eines F A. Lange aus konnten zwei verschiedene Wege eingeschlagen werden, entweder konnte der Kantische Standpunkt auf Grund genaueren Eindringens in die Kantische Lehre schärfer und treuer herausgearbeitet werden, dies geschah durch Cohen. Oder man konnte den Neukantianismus Langes mit dem Empirismus und Positivismus in Verbindung bringen. Dies ist durch meine Philosophie des Als Ob geschehen, die aber ebenfalls auf ein gründlicheres Eindringen in die Kantische Als-Ob-Lehre führt

Herbartianerin Dr. Susanna Rubinstein in meinen Gesichtskreis. Ich wurde dadurch in der Überzeugung bestärkt, daß Philosophie und damit auch Erkenntnistheorie ohne Psychologie nur eine methodische Abstraktion sei oder sein könne, deren systematische Durchführung aber unmöglich sei.

In derselben Linie wirkte auf mich auch Avenarius, den ich in dem von ihm begründeten „Akademisch-Philosophischen Verein" kennen lernte. Er wies mich auf Steinthal hin, dessen „Einleitung in die Psychologie eine der Grundstützen für meine philosophischen Anschauungen wurde. Seine Lehre von der Umgestaltung des aufgenommenen Materials durch die Apperzeption ist mir nie wieder verloren gegangen.

Avenarius wurde für mich auch insofern bedeutsam, als er an den Positionen Kants eine scharfe Kritik übte. Das bewahrte mich davor, daß die Kantische Philosophie für mich zum Dogma wurde, wozu ich allerdings ohne dies nicht hinneigte. In seinem radikalen Empirismus bzw. Positivismus konnte ich ihm aber nicht folgen: er sah zwar ganz richtig ein, daß die Begriffe Substanz, Kausalität usw. subjektive Zutaten der Psyche zum Gegebenen sind, aber er wollte sie eben deshalb „nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" ganz aus dem menschlichen Denken eliminieren. Ich aber hielt daran fest, daß sie zweckmäßige Fiktionen seien, die um ihrer Nützlichkeit willen beizubehalten sind.

Im Herbst 1875 kam Wundt nach Leipzig. Seine erste Vorlesung war über Logik und ich hörte sie mit großem Interesse und Nutzen. Seine Art sagte mir in jeder Hinsicht zu. Gerne wäre ich um seinetwillen in Leipzig geblieben, ich faßte schon den Plan einer „Zeitschrift für reine und angewandte Logik", für die ich sein Interesse zu gewinnen Aussicht hatte. Aber Familienverhältnisse riefen mich nach Süddeutschland zurück. Für den Norden wurde mir nur noch ein Semester vergönnt und dies für Berlin, wo der Schwabe Eduard Zeller wirkte. Von diesem und seinem Freunde Helmholtz, von Steinthal und Lazarus, von Lasson und Paulsen bekam ich mehr oder minder wertvolle Einwirkungen. Wichtig wurde für mich, daß ich in Berlin auf die Schriften des damals kürzlich verstorbenen Gruppe aufmerksam wurde, die ich zu meiner Fiktionslehre benutzen konnte. Mein Privatstudium galt besonders David Hume und John Stuart Mill, deren genauere Kenntnis für meine philosophische Stellungnahme entscheidend wurde.

Gleichzeitig brachte ich auch in der Berliner Zeit im Sommer 1876 mein erstes philosophisches Buch zum Druck: „Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Ein kritischer Essay." Es waren Vorträge, die ich in dem akad.-philosoph. Verein in Leipzig gehalten hatte. Mir erschien der Kantisch gerichtete Verfasser der „Geschichte des Materialismus" der richtige Mittelweg zwischen der spiritualistischen Metaphysik von Ed. v. Hartmann einerseits und dem materialistischen Positivismus von E. Dühring andererseits. Die beiden Letztgenannten lernte ich übrigens auch in Berlin persönlich kennen. In jener Schrift deutete ich auch schon das baldige Erscheinen der Untersuchungen über die Fiktion an.

Da ich aus Familienrücksichten eine der süddeutschen Heimat nahegelegene Universität zur Habilitation wählen mußte, siedelte ich im Herbst 1876 nach Straßburg über, wo mir Laas günstig entgegenkam. Er vollzog soeben durch sein Buch „Kants Analogien der Erfahrung" eine scharfe Scheidung zwischen sich und dem Kantischen bzw. Neukantischen Apriorismus resp. „Transzendentalismus, und bereitete jene radikale Stellung vor, die er einige Jahre später in seinem dreibändigen Werke „Idealismus und Positivismus" einnahm. Er war der vorurteilslose Mann, den ich brauchte: er war imstande, meiner eigenen Stellung gerecht zu werden. Er war gerade mit dem Studium von John Stuart Mills „An Examination of Sir William Hamiltons philosophy" beschäftigt, woran ich mich um so lieber beteiligte, als dies ja nur eine Fortsetzung meiner Berliner Studien über Hume und Mill war. Ihm wie mir erschien die Auflösung der sog. Wirklichkeit erkenntnistheoretisch bzw. psychologisch in „Sensations and Possibilities of Sensation" als der richtige analytische Weg. Im übrigen teilte Laas mit dem ihm verwandten Avenarius die positivistische Neigung, alle weiteren subjektiven Zutaten als unberechtigt und nutzlos zu eliminieren, während mein Bestreben immer darauf ging, den praktischen Wert und Nutzen jener theoretisch unberechtigten Begriffe des alten Idealismus zu betonen und festzuhalten.

In den letzten Monaten des Jahres 1876 schrieb ich nun als Habilitationsschrift meine Gedanken in einem großen Manuskript nieder, dem ich den Titel gab: „Logische Untersuchungen. 1. Teil: Die Lehre von der wissenschaftlichen Fiktion." Da ich seit mehreren Jahren das Material sorgfältig gesammelt und oft und gründlich durchdacht hatte, ging die Niederschrift rasch vor sich. Zu Neujahr

reichte ich das Manuskript ein und Ende Februar 1877 hatte ich schon die venia legendi in der Hand. Was ich der Fakultät einreichte und was sie in dieser Weise approbierte, das ist genau dasselbe, was im Jahre 1911 als „erster prinzipieller Teil" der „Philosophie des Als Ob" im Druck erschienen ist. Ich entwickelte darin das ganze System der wissenschaftlichen Fiktionen, d. h. der Als-Ob-Betrachtungen, die in den verschiedensten Wissenschaften praktisch angewendet werden, und suchte eine erschöpfende Theorie dieses mannigfaltigen Als-Ob-Verfahrens zu geben.

Aber mit Laas betrachtete ich selbst diese Habilitationsschrift nur als einen ersten Entwurf, der noch vielfacher Ergänzung und Verbesserung bedürfe und so verwendete ich die nächsten beiden Jahre, soweit mir die Vorlesungstätigkeit dazu Zeit ließ, dazu an, das Manuskript umzuarbeiten. Diese Tätigkeit wurde genau nach zwei Jahren, im Januar 1879, jäh unterbrochen. Der Tod meines Vaters nötigte mich, mich nach einer lohnenderen Beschäftigung umzusehen[1]) und so schloß ich mit dem weitblickenden und großherzigen Stuttgarter Verleger W. Spemann einen für mich sehr günstigen Vertrag über einen Kantkommentar zum hundertjährigen Jubiläum von Kants „Kritik der reinen Vernunft" für 1881. Ich hatte damals eben begonnen, mit Kant bzw. mit seiner Als-Ob-Lehre mich gründlicher zu beschäftigen und hatte bei dieser Gelegenheit in Kants „Prolegomena" jene „Blattversetzung" gefunden, die fast hundert Jahre lang Tausenden und Abertausenden von Kantlesern nicht aufgefallen war, die aber jetzt von der Wissenschaft allgemein anerkannt ist. So konnte ich hoffen, durch Anwendung der philologischen Methode und durch scharfe logische Analyse das Studium Kants zu fördern. Aber, wie gesagt, diese neue Beschäftigung war mir nur Mittel zum Zweck und ich hoffte, nach wenigen

[1]) Ich erwog damals auch den Plan, eine „Geschichte der englischen Philosophie" zu schreiben, da mich, wie schon bemerkt, dieses Gebiet vielfach beschäftigte, auch lagen in dem mittelalterlichen Nominalismus gerade Englands, ferner bei Hobbes und besonders bei Hume Ansätze zur Theorie der wissenschaftlichen Fiktion, die ja praktisch von Adam Smith und Bentham angewendet wurde. Aber das Interesse und das Verständnis für die Entwicklung der englischen Philosophie war damals in Deutschland noch so schwach, daß auf Grund von bei damaligen Fachmännern eingeholten Gutachten dieser Plan bei den Verlegern keine günstige Aufnahme fand. Die Unterschätzung der englischen Philosophie war, wie schon bemerkt, damals in Deutschland ganz allgemein. Jetzt erst kann, wie ich zu meiner Freude höre, ein jüngerer Kollege, Professor Frischeisen-Köhler in Halle, einen solchen Plan zur Ausführung bringen.

Jahren zu meinen Untersuchungen über die Fiktion zurückkehren zu können.

Das oben erwähnte „Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck", das ich leider versäumt habe, rechtzeitig theoretisch zu formulieren und zu publizieren, hat sich in meinem eigenen Leben praktisch als sehr verhängnisvoll gezeigt. Als mir der erste Band des Kantkommentars[1]) die Berufung als Extraordinarius nach Halle 1884 einbrachte, hoffte ich, die folgenden Bände dort bald vollenden zu können. Aber die Vorlesungstätigkeit einerseits und schwankende Gesundheit andererseits verhinderten die Herausgabe des zweiten Bandes bis zum Jahre 1892. Nachdem ich 1894 zum Ordinarius in Halle befördert worden war, gründete ich als Mittel zum Zweck der Förderung meiner Studien über Kant die Zeitschrift „Kantstudien" 1896. Aber auch dies Mittel hat seinen eigenen Zweck überwuchert: die Beschäftigung mit dem Kantkommentar trat zurück hinter den neuen „Kantstudien". Als nun 1904 der hundertjährige Todestag Kants gefeiert wurde, schienen

[1]) Auf meiner Reise von Straßburg nach Halle besuchte ich auch wieder Friedrich Th. Vischer, den ich auch inzwischen öfters gesehen hatte. Das Gespräch drehte sich vornehmlich um seinen philosophischen Roman „Auch Einer" (1879), in welchem er wieder seine Lieblingsidee von der Entartung des deutschen Volkes seit 1871 zur Geltung brachte: er hatte darin geäußert, daß die Deutschen durch ihren Übermut in einen Weltkrieg verwickelt werden würden, in dem sie aber nach harten Kämpfen und nach moralischer Erneuerung doch definitiv siegen würden. In diesem Optimismus vermochte ich jedoch schon damals nicht ihm recht zu geben. Dieser mein politischer Pessimismus steigerte sich in den folgenden Jahren immer mehr, besonders seit 1888 Seit 1908 und besonders seit 1911 faßte ich die Idee, nach dem Vorgange von Leibniz durch eine anonyme Flugschrift in die Weltgeschichte einzugreifen: „Finis Germaniae", mit dem Motto: „Quos Deus vult perdere, prius dementat", und mit dem Wahlspruch der Schillerschen Kassandra: „des Donn'rers Wolken hängen schwer herab auf Ilion". Ich dachte daran, diese Flugschrift in der Schweiz drucken zu lassen. Aber mein rasch zunehmendes Augenleiden verhinderte die Ausführung. Auch sagte ich mir, daß ich ein Prediger in der Wüste bleiben würde, da ja die Verblendung der 70 Millionen undurchdringlich schien, vor allem aber, daß die Mitteilung meiner Gedanken nur die Zahl der Gegner und das Gewicht ihrer Gründe vermehren müßte und daß ich also das kommende Unheil dadurch beschleunigen würde; denn ich hätte das meiste von dem schon damals gesagt, was man jetzt als die Ursachen des Unheils erkennt oder wenigstens erkennen sollte. Ein unberechtigter Optimismus (um nicht mit Schopenhauer vom „ruchlosen Optimismus" zu sprechen) hatte die deutsche Politik seit langer Zeit zur Unvorsichtigkeit, zur Voreiligkeit, zum Übermut verführt. Ein rationeller Pessimismus hätte uns vor dem Unheil des Weltkrieges bewahren können. Weltanschauung und praktische Politik hängen enger zusammen als man gewöhnlich glaubt.

die Verhältnisse es mir zur unumgänglichen Pflicht zu machen, zum Zweck der Förderung jener „Kantstudien" eine „Kantstiftung" ins Leben zu rufen, aus deren Mitteln die Zeitschrift gespeist werden sollte. Diese Kantstiftung gelang, aber zum Zweck ihrer besseren Förderung erschien nun als weiteres Mittel die Begründung der „Kantgesellschaft" notwendig, die nun aber immer mehr zum Selbstzweck wurde und für sich allein schon Zeit und Kraft genug in Anspruch nahm, wenn ich auch durch vorzügliche Hilfskräfte bei allen diesen Unternehmungen begünstigt wurde. So hatte immer das Mittel über dem Zweck, um dessen Willen es ins Leben gerufen war, gesiegt und dem ursprünglichen Zweck die Lebenskraft entzogen.

In dieser seltsamen Verwickelung und Durchkreuzung meiner ursprünglichen Absichten kam mir nun im Jahre 1906 durch ein Unglück doch ungesucht eine glückliche Lösung, die mir nach 27 Jahren eine unmittelbare Rückkehr zu meinem 1879 aufgegebenen ursprünglichen Hauptplan ermöglichte. Jenes Unglück war die Verminderung meiner Sehkraft, die mir die Fortsetzung meiner Vorlesungen und der mir besonders lieben seminaristischen Übungen unmöglich machte. So mußte ich mich von meinen amtlichen Verpflichtungen entbinden lassen. Was mir an Sehkraft noch übrig blieb, reichte gerade noch hin, um die Herausgabe meines Manuskriptes mir zu ermöglichen. Was ich Ende 1876 als Habilitationsschrift eingereicht hatte, ließ ich nun abschreiben und brachte bei dieser Gelegenheit eine Reihe kleiner redaktioneller Änderungen an. Dieses umfangreiche Manuskript bildet nun den „Ersten prinzipiellen Teil" der „Philosophie des Als Ob". Was ich von 1877 bis Anfang 1879 an Umarbeitungen fertig gebracht hatte, vervollständigte ich noch auf Grund der aus jener Zeit stammenden Notizen und dies bildet den „Zweiten speziellen Teil" des Gesamtwerkes. Hatte schon diese Arbeit bei meiner geringen Sehkraft mich $2^1/_2$ Jahre gekostet, so erforderte der „Dritte historische Teil" noch weitere $2^1/_2$ Jahre: ich hatte schon von 1877 bis 1879 in Kants Werken die wichtigsten Als-Ob-Stellen angemerkt, aber ich ergänzte dies jetzt in erschöpfender Weise, so daß ich eine über hundert Seiten starke monographische Darstellung der Kantischen Als-Ob-Lehre geben konnte. Zeit kostete auch die Darstellung der Forbergschen Religion des Als Ob, sowie die Entwicklung des mir so verwandten „Standpunkts des Ideals" von F. A. Lange. Zeit kostete endlich vor allem, die auf wenigen Seiten zusammengedrängte Zusammen-

stellung der Lehre Nietzsches von den Fiktionen. So konnte erst im Frühjahr 1911 das Werk erscheinen.

Diesem Werk gab ich den Namen „Philosophie des Als Ob"; er schien mir schlagender als alle anderen möglichen Namen dasjenige auszudrücken, was ich zu sagen hatte: daß das Als Ob, daß der Schein, daß das Bewußt-Falsche eine enorme Rolle in der Wissenschaft, in der Weltanschauung und im Leben spielt. Ich wollte eine vollständige Aufzählung aller Methoden geben, in denen wir absichtlich mit bewußt-falschen Vorstellungen bzw. Urteilen operieren, ich wollte das geheime Leben dieser wunderbaren Methode aufdecken, ich wollte eine vollständige Theorie, sozusagen eine Anatomie und Physiologie bzw. eine Biologie des Als Ob geben. Denn gerade in dieser komplizierten Konjunktion „als ob" „wie wenn" drückte sich die Methode der Fiktion aus, die ja in allen Wissenschaften eine mehr oder minder große Verbreitung hat, und so mußte ich einen Durchblick durch die sämtlichen Wissenschaftsgebiete von diesem Gesichtspunkt aus geben.

Aber es handelte sich mir nicht bloß um eine methodologische Untersuchung: das Studium des fiktionalen Denkens in allen Wissenschaftsgebieten hatte mich von Anfang ja auch zur Ausdehnung dieser Untersuchungen auf die Philosophie selbst speziell auf die Erkenntnistheorie, auf die Ethik und auf die Religionsphilosophie geführt. Wie die Untersuchungen über die Funktion des Als Ob schon aus einer bestimmt gerichteten Weltanschauung hervorgewachsen war, so wuchs sie sich von selbst auch wieder aus zu einem allgemeinen philosophischen System. Diesem gab ich den Namen „Positivistischer Idealismus" bzw. „Idealistischer Positivismus". Ernst Laas hatte, wie ich schon erwähnte, 1884 bis 1886 ein dreibändiges Werk veröffentlicht, „Idealismus und Positivismus". Darin bekämpfte er den Idealismus und vertrat seinerseits den Positivismus. Letzterer wurde dann weiterhin in Deutschland (jedoch ohne den Namen „Positivismus" programmatisch in den Vordergrund zu stellen) von Mach und von Avenarius und auch zum Teil von Schuppe vertreten, und fand speziell bei naturwissenschaftlich Orientierten vielen Anklang, aber die herrschenden Richtungen der deutschen Philosophie machten, wenn auch in verschiedener Weise auf den Namen „Idealismus" Anspruch. Zwischen diesen beiden Einseitigkeiten[1]) schien mir eine Vermittlung notwendig, um

[1]) Besonders die im Laufe der Zeit stärker werdende Rückkehr der „idealistischen" Philosophen, auch der Neukantianer zu Fichte und Hegel erschien mir

so mehr, als auch schon in andern Ländern solche Versuche mit Erfolg gemacht wurden. So schien es mir Zeit, endlich auch in Deutschland der Verbindung von Idealismus und Positivismus das Wort zu reden. Der Erfolg hat wohl gezeigt, daß das richtige Wort zur richtigen Zeit gesprochen wurde.

Gelegentlich ist nun auf die „Philosophie des Als Ob" und ihre systematische Überzeugung der Ausdruck „Skeptizismus" angewendet worden. Mit Unrecht: Skeptizismus heißt eine Lehre, welche das Zweifeln oder Bezweifeln zum Prinzip erhebt. In der Philosophie des Als Ob ist aber nirgends eine solche Richtung eingeschlagen: es wird in einfacher und direkter Untersuchung nachgewiesen, daß in allen Wissenschaften bewußtfalsche Begriffe und Urteile angewendet werden und es wird gezeigt, daß solche wissenschaftlichen Fiktionen von Hypothesen scharf zu unterscheiden sind, letztere sind Annahmen, welche wahrscheinlich sind, Annahmen, deren Wahrheit eventuell durch weitere Erfahrungen erwiesen werden kann, sie sind also verifizierbar. Fiktionen aber sind niemals verifizierbar, denn sie sind ja Annahmen, von deren Falschheit der Annehmende von vornherein überzeugt ist, die er aber um ihrer Brauchbarkeit willen anwendet. Wenn nun auf diese Weise eine Reihe von Annahmen in der Mathematik, in der Mechanik, in der Physik, in der Chemie aber auch in der Ethik und in der Religionsphilosophie sich als brauchbare Fiktionen herausstellen, und als solche sich Geltung verschaffen, so liegt darin doch kein Skeptizismus. Denn es wird ja nicht an der Realität jener Annahmen gezweifelt, sondern die Realität derselben wird negiert auf Grund der positiven Tatsachen der Erfahrung. Man könnte eher den Ausdruck „Relativismus" auf die Philosophie des Als Ob anwenden, insofern sie überall alle absoluten Punkte (sowohl im mathematischen als metaphysischen Sinn) negiert, und insofern zur Relativitätslehre sowohl der Vergangenheit als der Gegenwart eine natürliche Verwandtschaft hat.

Bei der Anwendung der Bezeichnung „Skeptizismus" auf die Philosophie des Als Ob hat man teilweise wohl zum Ausdruck bringen wollen, daß sie die metaphysischen Realitäten, besonders Gott und

---

immer bedenklicher. Ich war stets der Meinung, daß diese der Wirklichkeit zum Teil fremd, zum Teil sogar feindlich gegenüberstehende einseitig idealistische Richtung für die ganze deutsche Bildung eine um so schwerere Gefahr in sich berge, als sie die Jugend dazu verführte, die ausländische Philosophie und damit die ganze Bildung der uns benachbarten Kulturvölker und schließlich ihrer Leistungsfähigkeit, ihre geistige und sittliche Kraft überhaupt zu unterschätzen.

Unsterblichkeit in Zweifel ziehe. Aber auch hier gilt dasselbe wie oben: die Philosophie des Als Ob hat nirgends ein Hehl daraus gemacht, daß sie diese Begriffe als ethisch wertvolle Fiktionen betrachte. Auch hierin ist ihre Überzeugung klar, einfach und entschieden.

Mancher verwechselt freilich die hierher gehörigen Fachausdrucke und meint wohl in der Philosophie des Als Ob nicht eigentlich „Skeptizismus", sondern „Agnostizismus" zu finden: letzterer lehrt ja, daß unser menschliches Erkennen auf mehr oder minder enge Grenzen eingeschränkt sei und spricht vom „Unerkennbaren", vom Unknowable im Sinne von Spencer; daß dem Erkennen gewisse Grenzen gezogen sind, lehrt natürlich auch die Philosophie des Als Ob. Aber nicht in dem Sinne, daß diese Grenzen nur das menschliche Erkennen einengen, daß aber einem übermenschlichen Erkennen jene Grenzen nicht gezogen seien. Letzteres ist eben die Lehre von Kant und von Spencer: es ist die alte Klage, daß der menschliche Geist an enge Schranken gebunden sei, von denen höhere Geister nicht eingeengt seien. Meiner Meinung nach liegen aber jene Grenzen des Erkennens nicht in der spezifischen Natur des Menschen im Gegensatz zu eventuell anderen höheren Geistern, sondern jene Schranken liegen in der Natur des Denkens überhaupt, d. h. sie müßten, wenn es höhere Geister gebe, auch diese und sogar den höchsten Geist begrenzen. Denn das Denken dient ursprünglich nur dem Willen zum Leben, als Mittel zum Zweck, und erfüllt auch nach dieser Seite hin seine Bestimmung. Nachdem aber das Denken nach dem Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck sich von seinem ursprünglichen Zwecke losgerissen und sich zum Selbstzweck gemacht hat, stellt es sich auch Aufgaben, denen es nicht gewachsen ist, weil es selbst überhaupt nicht für sie gewachsen ist, und schließlich stellt sich das so emanzipierte Denken Aufgaben, die in sich selbst sinnlos sind, wie z. B. die Fragen nach dem Ursprung der Welt, nach der Entstehung dessen, was wir Materie nennen, nach dem Anfang der Bewegung, nach dem Sinne der Welt und nach dem Zweck des Lebens. Betrachtet man das Denken als eine biologische Funktion, so erkennt man, daß das Denken sich damit unmögliche Aufgaben stellt und über seine natürlichen Grenzen, die jedem Denken als solchen gezogen sind, hinausstrebt. Von diesem Standpunkt aus haben wir natürlich auch keine Veranlassung zu der beliebten alten Klage über die Grenzen des menschlichen Erkennens. Wir können höchstens darüber klagen, daß wir durch

das Gesetz der Überwucherung, des Mittels über den Zweck verführt werden, Fragen zu stellen, die so unbeantwortbar sind, wie die Frage nach der $\sqrt{-1}$. Außerdem lehrt ja eine einfache Überlegung, daß alles Erkennen eine Zurückführung des Unbekannten auf Bekanntes bzw. ein Vergleichen ist. Daraus ergibt sich also, daß dieses Vergleichen bzw. jenes Zurückführen irgendwo ein natürliches Ende findet. In keinem Sinne ist also die Philosophie des Als Ob Skeptizismus oder Agnostizismus zu nennen.

In ähnlicher Weise erledigt sich auch der Vorwurf, der gegen die Philosophie des Als Ob erhoben worden ist, nämlich, daß der in ihr vertretene Wirklichkeitsbegriff nicht einheitlich sei: auf der einen Seite werde alle Wirklichkeit zurückgeführt auf die Empfindungen bzw. die Empfindungsinhalte (im Sinne der Lehre Mills von den „Sensations and possibilities of sensations"), auf der anderen Seite werde doch immer wieder der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff, der alles auf Bewegungen von Massen und Massenteilchen zurückführe, bald stillschweigend, bald ausdrücklich benützt. Und so wird daran die Frage geknüpft, wie sich denn diese beiden Wirklichkeitsbegriffe der Philosophie des Als Ob zur Einheit bringen lassen?

Man könnte den Scharfsinn jener Entdeckung eines doppelten Wirklichkeitsbegriffes in der Philosophie des Als Ob bewundern, wenn man nicht über die Kurzsichtigkeit der sich daran anschließenden Frage erstaunt sein müßte. Ich erlaube mir eine Gegenfrage: ist es denn überhaupt jemals einem philosophischen System älterer, neuerer oder neuester Zeit, gelungen diese beiden Sphären in ein logisch rationales Verhältnis zu bringen? Jene beiden Hemisphären der Wirklichkeit, kurz gesagt, einerseits die Welt der Bewegung andererseits die Welt des Bewußtseins, sind noch niemals von irgendeinem Philosophen in ein logisch befriedigendes Verhältnis gebracht worden. Niemals werden sie auch durch eine rationale Formel in definitiv einheitlichen Zusammenhang gebracht werden. Wir stehen hier wieder an einem Punkte, an welchem der Verstand sich eine unmögliche Aufgabe stellt. Diese Frage ist auf rationalem Wege ebensowenig zu beantworten, wie die Frage nach dem Ursprung der Welt oder die Frage nach dem Zweck des Daseins. Trotzdem wir selbst, die Fragenden, jene beiden Hälften der Wirklichkeit in uns dauernd vereinigen, oder vielmehr, eben weil der Riß bzw. der scheinbare Widerspruch zwischen Bewegung und Bewußtsein durch unser eigenes Wesen geht, ist unser Verstand

nicht in der Lage, jene Grundfrage oder jenes sog. Welträtsel befriedigend zu beantworten.

Wer also einem philosophischen System überhaupt oder speziell der Philosophie des Als Ob den Vorwurf macht, diese Frage nicht gelöst zu haben, der steht auf derselben Höhe des Geistes wie derjenige, der gegen einen Mathematiker den Vorwurf erhebt, er habe in seinem Lehrbuch der Geometrie das Problem der Quadratur des Kreises nicht gelöst oder gegen einen Techniker, er habe in seinem Lehrbuch der Maschinenkunde die Konstruktion des Perpetuum mobile vergessen.

Bei der Erörterung der letzten Weltfragen stößt man immer wieder auf diesen rational unlösbaren Gegensatz einerseits der Bewegungen von Massen und Massenteilchen und andererseits der Empfindungen bzw. der Bewußtseinsinhalte. Für den Philosophen, der sich mit der Analyse unserer Bewußtseinsinhalte beschäftigt, endigt diese Analyse überall psychologisch mit unseren Empfindungen, erkenntnistheoretisch mit unseren Empfindungsinhalten. Ihm ist die Welt eine unendliche Häufung von Empfindungsinhalten, die aber nicht regellos ihm und uns gegeben werden, sondern in denen gewisse Regelmäßigkeiten des Zusammenseins und der Abfolge vorhanden sind. Diese Empfindungsdata, oder wie Windelband sich ausdrückt, die „Gegebenheiten", oder wie Ziehen es nennt, die „Gignomene" oder diese Begebenheiten drängen sich uns mehr oder minder unwiderstehlich auf, ja, sie üben einen dauernden Terror auf uns aus: wir müssen uns nach ihnen bzw. nach ihrem zu erwartenden Eintreten richten. Diese Welt der Empfindungsinhalte ist das Material, mit dem der Philosoph als solcher einzig und allein rechnen kann. Aber andererseits muß der Philosoph nun sich auch wohl oder übel damit abfinden, daß der Naturwissenschaftler eine ganz andere Wirklichkeitssphäre konstruiert, die Welt der Bewegungen, die bewegte Welt. Ein rationales Verhältnis zwischen diesen beiden Welten herzustellen, ist ein unmögliches Verlangen unseres Verstandes, der ja eben von Hause aus gar nicht zur theoretischen Lösung der Welträtsel bestimmt ist, sondern zur praktischen Unterstützung des Willens zum Leben.

Natürlich quält nun den menschlichen Verstand jener unlösbare Widerspruch zwischen Bewegungswelt und Bewußtseinswelt und diese Qual kann auf die Dauer sehr lästig werden. Man wird gut tun, sich daran zu erinnern, daß schon Kant darauf hingewiesen hat, daß es Fragen gibt, die uns ewig äffen und die wir doch nicht

los werden. Aber es gibt eine Erlösung von solchen und ähnlichen quälenden Fragen des Verstandes: in der Anschauung und im Erleben verschwindet der ganze quälende Gegensatz zu nichts. Erlebnis und Anschauung sind höher als alle menschliche Vernunft. Wenn ich ein Reh im Walde äsen sehe, wenn ich ein Kind spielen sehe, wenn ich einen Mann bei seiner Arbeit oder beim Sport sehe, vor allem aber, wenn ich selbst arbeite oder selbst spiele —, wo sind dann jene Rätsel, mit denen sich unser Verstand unnötig abquält? Wir begreifen die Welt nicht, indem wir über ihre Rätsel nachdenken, sondern indem wir an ihr arbeiten. Auch hier macht sich also wieder der Primat des Praktischen geltend.

Alle Überzeugungen nun, welche in der Philosophie des Als Ob zum Ausdruck gebracht werden oder ihr zugrunde liegen oder sich aus ihr ergeben, fasse ich zum Schlusse in folgenden Thesen zusammen.

1. Die philosophische Analyse führt erkenntnistheoretisch in letzter Linie auf Empfindungsinhalte, psychologisch auf Empfindungen, Gefühle und Strebungen bzw. Handlungen. Auf einen anderen Wirklichkeitsbegriff führt die naturwissenschaftliche Analyse, auf Massen und deren kleinste Teile und deren Bewegungen. Es ist dem Verstande als solchem naturgemäß unmöglich, diese beiden Wirklichkeitssphären in ein rationales Verhältnis zu bringen, die aber in der Anschauung und im Erleben eine harmonische Einheit bilden.

2. Die wahrscheinlich schon in den elementarsten physischen Vorgängen vorhandenen Strebungen summieren sich in den organischen Wesen zu Trieben, die sich schon bei den höheren Tieren, vollends aber bei den aus den Tieren entstandenen Menschen zum Willen und zum Handeln entwickeln, das sich in Bewegungen äußert und durch Reize bzw. durch die durch Reize entstandenen Empfindungen hervorgerufen wird.

3. Dem Willen zum Leben und zum Herrschen dienen als Mittel die Vorstellungen, Urteile und Schlüsse, also das Denken. Das Denken ist somit ursprüglich nur ein Mittel im Kampf ums Dasein und insofern nur eine biologische Funktion.

4. Es ist eine allgemeine Naturerscheinung, daß Mittel, die einem Zwecke dienen, öfters eine stärkere Ausbildung erfahren, als es nötig wäre zur Erreichung ihres Zweckes. Dann können solche Mittel, je stärker sie selbst als solche ausgebildet werden, sich von ihrem Zwecke ganz oder zum Teil emanzipieren und sich als Selbst-

zwecke etablieren (Gesetz der Überwucherung des Mittels über den Zweck).

5. Diese Überwucherung des Mittels über den Zweck ist auch eingetreten bei dem Denken, das im Laufe der Zeit sich immer mehr von seinem ursprünglichen praktischen Zwecke entfernt hat und schließlich als theoretisches Denken um seiner selbst willen ausgeübt wird.

6. Infolgedessen stellt sich dieses anscheinend unabhängige, anscheinend ursprünglich theoretische Denken Aufgaben, die nicht bloß dem menschlichen Denken, sondern jedem Denken überhaupt unmöglich sind, z. B. die Fragen nach dem Ursprung und nach dem Sinn der Welt. Hierher gehört auch die Frage nach dem Verhältnis von Empfindung und Bewegung, populär gesprochen von Seelischem und Materiellem.

7. Solche aussichtslosen, streng genommen auch einsichtslosen Fragen sind nicht nach vorwärts, sondern nur nach rückwärts aufzulösen, indem man zeigt, wie diese Fragen psychologisch in uns entstanden sind. Solche Fragen sind zum Teil so sinnlos, wie z. B. die Frage nach der $\sqrt{-1}$.

8. Wenn man die Annahme einer ursprünglichen theoretischen Vernunft als eines eigenen menschlichen Vermögens mit eigenen eben für dies Vermögen bestimmten Aufgaben als Intellektualismus oder als Rationalismus bezeichnet, so ist das hier Vorgetragene als Antirationalismus oder auch als Irrationalismus zu bezeichnen, in demselben Sinne, in welchem die Geschichte der neueren Philosophie, z. B. von Windelband, von „idealistischem Irrationalismus" spricht.

9. Von diesem Standpunkte aus erscheinen alle Denkvorgänge und Denkgebilde von vornherein nicht als in erster Linie rationalistische, sondern als biologische Phänomene.

10. Viele Denkvorgänge und Denkgebilde zeigen sich nun unter dieser Beleuchtung als bewußtfalsche Annahmen, die entweder der Wirklichkeit widersprechen oder sogar in sich selbst widerspruchsvoll sind, die aber absichtlich so gemacht werden, um durch diese künstliche Abweichung Schwierigkeiten des Denkens zu überwinden und auf Umwegen und Schleichwegen das Denkziel zu erreichen. Solche künstliche Denkgebilde heißen wissenschaftliche Fiktionen, die durch ihren Als-Ob-Charakter sich als bewußte Einbildungen kennzeichnen.

11. Die so entstehende Als-Ob-Welt, die Welt des „Irrealen", ist ebenso wichtig, ja, für das Ethische und Ästhetische viel wichtiger,

als die Welt des im gewöhnlichen Sinne des Wortes sog. Wirklichen oder Realen. Jene ästhetische und ethische Als-Ob-Welt, die Welt des Irrealen, wird für uns schließlich zu einer Welt der Werte, die sich, besonders in der Form einer religiösen Welt, der Welt des Werdens in unserer Vorstellung schroff gegenüberstellt.

12. Was wir gewöhnlich das Wirkliche nennen, besteht aus unseren Empfindungsinhalten, die sich uns mit größerer oder geringerer Unwiderstehlichkeit gewaltsam aufdrängen, und als Gegebenheiten von uns für gewöhnlich nicht abgewiesen werden können.

13. In diesen gegebenen Empfindungsinhalten (zu denen auch das gehört, was wir unseren Körper nennen) herrscht eine Fülle von Regelmäßigkeiten in Koexistenz und Sukzession, deren Erforschung den Inhalt der Wissenschaften bildet. Vermittelst derjenigen Empfindungsinhalte, die wir unseren Körper nennen, können wir auf die reiche Welt der übrigen Empfindungsinhalte einen mehr oder minder großen Einfluß ausüben.

14. In dieser Welt zeigen sich uns einerseits überaus viele Zweckmäßigkeitsbeziehungen, andererseits überaus vieles Unzweckmäßige. Das müssen wir hinnehmen, so wie es ist, denn nur Weniges können wir ändern. Für viele ist es eine befriedigende Fiktion, die Welt so zu betrachten, als ob ein vollkommener höherer Geist sie geschaffen oder wenigstens eingerichtet hätte. Aber das erfordert dann die ergänzende Fiktion, eine solche Welt so zu betrachten, als ob die durch jenen höheren göttlichen Geist geschaffene Ordnung durch eine entgegengesetzte Kraft gestört werde.

15. Nach einem Sinn der Welt zu fragen, hat keinen Sinn, es gilt das Wort von Schiller: „Wisset, ein erhabner Sinn legt das Große in das Leben, und er sucht es nicht darin." („Huldigung der Künste" 1805.) Dies ist positivistischer Idealismus.

Der Verbreitung und Vertiefung dieses positivistischen Idealismus oder idealistischen Positivismus dienen die von mir im Vereine mit Dr. Raymund Schmidt im Jahre 1919 neugegründeten „Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung". Diese Zeitschrift stellt insofern einen ganz neuen Typ dar, als an ihrer Herausgabe nicht bloß Fachphilosophen (Cornelius, Groos, Becher, Bergmann, Koffka, Kowalewski) beteiligt sind, sondern auch hervorragende Vertreter der wichtigsten Einzelwissenschaften: der Theologe Heim, der Jurist Krückmann, der Mediziner Abderhalden, der Mathematiker Pasch, der Physiker Volkmann, der Biologe Botaniker

Hansen (†), der Nationalökonom Pohle, der Kunsthistoriker Lange. Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, daß die Philosophie nur im engsten Zusammenwirken mit den Einzelwissenschaften gedeihen kann und daß die Philosophie, wenn sie auch den Einzelwissenschaften Manches geben kann, doch noch viel mehr von ihnen zu lernen hat. Aus dieser Wechselwirkung wird auch erst eine fruchtbare und dauernde Vermittlung und Versöhnung des Positivismus und des Idealismus entstehen können, wie sie wenigstens im Prinzip und der Absicht nach von der „Philosophie des Als Ob" angestrebt wird. Die kritische Untersuchung der Anwendung der verschiedenen Methoden der Als Ob Betrachtung in den verschiedensten Einzelwissenschaften soll einerseits der Förderung der wissenschaftlichen Methodenlehre dienen. Es soll aber andererseits gleichzeitig der richtige Weg gefunden werden, auf welchem der Positivismus der Tatsachen mit dem „Standpunkte des Ideals" (F. A. Lange) in haltbarer Weise verbunden werden kann. Jene Analyse und diese Synthese sollen sich gegenseitig ergänzen.